

لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا

كتاب الاربعين

في

اصول الدين

لأئمة الامام مير المله والد بن محمد بن عمر

الارارى رحمه الله تعالى الموفى

سنة ست وستائة

من الهجرة



الطبعة الاولى

مطبعة مجلس دائره المعارف العلميه ببلده

مدراء الاداكى حرسها الله تعالى

بالملا نارالمر

و سنة ١٣٠٢ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

قال الامام حجة الاسلام فخر الدين (١) محمد بن عمر الرازي برد الله سبحانه
 اللهم انفعنا بما علمتنا وعلما ما ينفعنا سبحانه المتفرد في قيوميته بوجوب الارايه
 واللقاء المتوحد في ديمومية الوهيته بامتناع التعر والقاء المتعالي خلال هويته
 صمدية عن التركيب من الانعاص (٢) والاحراء، المبره نسبه وسرمدته عن
 مساكلة الاشياء ومماثلة الاشياء والعالم الذي لا يعرف عن علمه بمال دره في
 الارض ولا في السماء، المحسن الذي لا يقطع موائد (٣) كرمه عن عبده في
 طورى السراء والصراء وحائى الشدة والرخاء، الخليل الذي حرق في حار
 حلاله عايات عقول العقلاء، العظيم الذي تصاء لب في سرادق كآاها اب
 علوم العلماء، الكريم الذي محاورب انواع آلاله وبهائه عن التمديد والاشياء
 الحكيم الذي بحيرت في كيفية حكمه في حلقه اصغر درة من دراب ممدحاته
 ومكوباته الباب الالباء، وحكمة الحكماء -

احمده على ما اعطى (٤) من المنعماء، فرغ (٥) من الملاء، واسهد ان لا اله الا الله
 وحده لا شريك له شهادته أنوسل بها الى رحمته يوم اللقاء في دار المنعماء، واسهد
 ان محمدا عبده ورسوله حاتم الالبياء، وسيد الاصفياء والاتقياء صلى الله عليه وعلى

(١) مص - - ابو عبد الله محمد (٢) ر - الانعاد (٣) مص - مواد (٤) ر -
 يعطى (٥) مص - ودفع عى الملاء

كتاب الاربعين ٤

آله واصحابه وسلم تسليما كثيرا -

اما بعد - فان الله تعالى لما وفقني حتى صعب في اكثر العلوم الدينية والمباحث
اليقينية كتبا مشتملة (١) على تقرير الدلائل والبيانات ، والاحوة عن الشكوك
والشبهات ، اردت ان اكتب هذا الكتاب لاجل اكثر اولادى واعزهم
على مجد رقة الله الوصول الى اسرار المعالم الحكيمة والحكيمة والاطلاع على
حقائق المباحث العقلية والعقلية وشرح فيه المسائل الالهية واسه على العوائد
الالهية ليكون هذا الكتاب دستور اليه يرجع في المصايق اليه ويعول عليه وسميته
(بالاربعين في اصول الدين) والله سبحانه وتعالى يوفى بها للصدق والصواب
ويصون عقوباته عن الرع والارتياح وبالله التوفيق -

(المسئلة الاولى)

في حدود العالم

اعلم انا اذا ارعينا ان العالم محدب بلا بد وان يعلم ان العالم ما هو وان المحدث ما هو
وان يعرف ما هب الناس في هذه المسئلة حتى يمكن ان اشرح بعد ذلك في
تقرير الدلائل فلا حرم وحب شيئا فل الخوص في تقرير الدلائل بتدريج بالاب
هذه -

المقدمة الاولى في حقيقة العالم - قال المتكلمون العالم كل موجود سوى الله
تعالى ويحقيق الكلام في هذا الباب ان نقول الموجود على قسمين وذلك لان
الموجود اذا ان يكون من حيث هو هو غير قابل للعدم الية واذا ان يكون من
حيث هو هو قابل للعدم فاما الموجود الذي يكون حقيقته من حيث هي هي
غير قابل للعدم الية فهو المسمى بواجب الوجود لذاته وهو الله سبحانه
وتعالى واذا الموجود الذي يكون حقيقته من حيث هي هي قابل للعدم فهو
المسمى بممكن الوجود لذاته وهو يحسب القسمة العفاية على ثلثة اقسام التحجر

كتاب الاربعين ٢٤

والحال في المتحير والذي لا يكون متحيرا ولا حالا في المتحير -

اما القسم الاول وهو المتحير فاعلم ان المراد من المتحير الذي يمكن ان يُشار اليه
اشارة حسية بانه ههنا او ههنا -

واذا عرفت حقيقة المتحير فنقول المتحير اما ان يكون قابلا للقسمة واما ان
لا يكون والمتحير الذي يكون قابلا للقسمة هو المسمى بالحسم فلي هذا الحسم
ما يكون مؤثرا من حريص فصاعدا والمعتراة يقواور الحسم هو الذي يكون طويلا
عريضا عميقا واقل (١) الحسم انما يحصل من تمانية احراء وهذا الراح لعوى لا على
واما المتحير الذي لا يكون مقسما فهو المسمى بالموهر العرد والاس قد احتلفوا
في اياته وسد كر هذه المسئلة على الاستقصاء ان شاء الله تعالى -

واما اسم الساني من اقسام الممكن وهو الذي يكون حالا في المتحير ونفسه
احاول هر ان التثني اذا احتص احدهما بالآخر فقد يكونان بحيث يكون
الاتشارة الى احدهما سر الاساره الى الآخر مثل كون الماء في الكور فان
داب الماء مائة لداب الكور في الاشارة الحسية الا انها متماسان لسطحيتهما
وقد يكونان بحيث يكون الاشارة الى احدهما اساره الى الآخر تخفيفا او تعديرا
وهو مثل كون اللون في المتلون فان اللون ليس له دات مائة عن داب (٢)
اللون في الاشارة الحسية بل الاسارة الى اللون نفس الاسارة الى المتلون -

اذا عرفت هذا فنقول السانيان اذا احتص احدهما بالآخر على القسم الاثني ثم يكون
احدهما محادا في وجوده الى الآخر ويكون الآخر عينا في وجوده عن الاول
يسمى المحتاح حالا والمعنى مثلا فان الحسم عني في وجوده عن اللون واللون
مح في وجوده الى الحسم فلا حرم قلما ان اللون حال في الحسم والحسم
محال اللون -

اذا عرفت معنى الحلول فنقول بكل ما كان حالا في المتحير فذلك الحال يسمى
بالعرض به قول العرض فبان احدهما الذي يمكن قيامه بعرضي والاني الذي

كتاب الاربعين

لا يمكن قياسه بغير الحى ويدرج تحب كل واحد من هذين القسمين أنواع كثيرة لا يمكن استقصاء القول فيها في هذا المختصر -

ويجب ان نعلم ان احد انواع الارض الاى - كن قياسه بغير الحى الاكون والكون عبارة عن حصول الخهر في الجوهر ويدرج تحب الكون اربعة اشياء الحركة وهى عبارة عن الحصول في حيز بعد ان كان في حيز آخر والسكون وهو عبارة عن حصول الجسم الواحد في حيز واحد اكثر من زمان واحد والاحياء وهو عبارة عن حصول المتحيز في حيز بحيث لا يمكن ان يتوسط بينهما ثالث والاخر اق وهو عبارة عن حصول المتحيز في حيزين يمكن ان يتوسط بينهما ثالث -

واعلم ان المشهور عند جمهور المتأخرين ان حصول الجوهر في الخير صفة معلقة بمعنى قائم في الجوهر ، وذلك المعنى يوجب كونه حاصلًا في ذلك الجوهر ثم اهتم سمو حصول الجوهر في الجوهر بالكائنية وسموا المعنى الموحد للكائنية بالكون وقالوا هذا الكون له لا كائنية -

وسا الاول عندنا نأطل (١) وذلك لان المعنى الذى يوجب حصول الجوهر في حيزه من اماكن يتوحد بقاءه الجوهر على كون ذلك الجوهر حاصلًا في ذلك الجوهر وان لا يوجب عليه والاول نأطل لان اماكن حصول ذلك الجوهر في ذلك الجوهر بذلك المعنى كان حصول ذلك الجوهر في ذلك الجوهر محالًا الى قيام ذلك المعنى به وقيام ذلك المعنى به يكون محالًا الى حصول ذلك الجوهر في ذلك الجوهر ارم الدور وهو محال -

والاى ايضا اطل لان على هذا التقدير يتصور حصول ذلك المعنى عند الا يكون ذلك الجوهر حاصلًا في ذلك الجوهر وذلك يقتضى حوار حصول العلة ممكنه عن معلولها وهو حال فتبين ان ما لى الكاد به بالمعنى يقتضى الى احد هذين الباطلين -
والدليل عليه ان ما ان كون الارض قائمًا بالجوهر معناه حصول ذلك العرص في

(١) هذه الجملة الى - والاصل عليه - ليدرس في نفس -

ذلك الخير تمعا لحصول محله فيه فلو كان حصول الجوهر في ذلك الخير معللا بمعنى قائم به لكان حصول ذلك الجوهر في ذلك الخير تمعا لقيام ذلك المعنى به من حيث ان المعلول تبع للعللة فيلزم كون كل واحد منهما تمعا للآخر وهو محال ولقائل (١) ان يقول ان عييت بالتوقف آخر الموقف عليه لا يارم - وهذه الحجة فيها بحث -

القسم الثالث من اقسام الممكنات - الشيء الذي لا يكون متحيرا او لا يكون قائما بالمتحير فاعلم ان جمهور الفلاسفة يتنون هذا القسم وجمهور المتكلمين يكرونه واقوى دلائل المكربين ان قالوا لو حصل موحود سوى الله تعالى هذه الصفة لكان ذلك الموحود مساويا للذات الله تعالى في انه ليس بمتحير ولا قائم بالمتحير ولو حصلت المساواة في هذه الصفة لحصلت المساواة في تمام الماهية ولو حصلت المساواة في تمام الماهية ارم القول بانه اما يكون الواحد ممكنا او يكون الممكن واحدا وكل ذلك محال -

واعلم ان هذه الخجة ضعيفة وذلك لان الاستواء في كونه ليس بمتحير ولا حال في للتحير استواء في مفهوم سلبى والاستواء في السلوب لا يوجب الاستواء في الماهية لان كل ماهيتين مختلفتين فلا بد وان يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما وادابطلت هذه المقدمة سقطت هذه الخجة -

مل نقول - الاستواء في الصفات التوتية لا يوجب الاستواء في الماهية لان المختلفين لابد وان يتشاركا في كون كل واحد منهما محالا للآخر والصدان لابد وان يتشاركا في كون كل واحد منهما صددا للآخر -

وادا عرفت ما قلناه طهر انه لا يارم من اثبات حدوث الاحسام والاعراض حدوث كل ما سوى الله تعالى وقد كان الاولون والآخرين من المتكلمين يكتفون في هذا المطلوب بهذا القدر وبالله التوفيق -

المقدمة الثانية في حقيقة المحدث وفيه بحثان عامضان -

البحث الاول - اعلم ان العبارات وان كثرت في تفسير المحدث الا ان حاصلها

مرجع الى نوعين من التعريف احدهما ان المحدث هو الذي يكون مسوقا بالتقدم
والثاني ان المحدث هو الذي يكون مسوقا بالغير وللعلامة على كل واحدة من
هاتين العبارتين اشكال (١) اما العبارة الاولى فقالوا التقدم والسبق وانتمانية الى
غيرها من العبارات له خمسة اقسام اولها تقدم العلة على المعلول كتقدم المصىء على
الصوء وهذا التقدم ليس بالزمان لان حرم الشمس لم يبعك قط عن المورد فهما
التقدم بالزمان مسمى مع ان العقل يقضى بان المورد من الشمس وان الشمس
ليست من المورد وايضا العقل يقضى بان حركة الحاتم متفرعة على حركة الاصبع
وليست حركة الاصبع متفرعة على حركة الحاتم وهذا الترتيب مما يسهل العقل ثبوته
ولا يمكن ان يكون ذلك الترتيب بالزمان وذلك لان سطح الاصبع اذا كان
مماسا لسطح الحاتم فادنا تحرك حسم الاصبع الى ذلك الجانب هي عين ذلك الزمان
لانذ وان يتحرك الحاتم ادلوقتى حسم الحاتم في ذلك الخير لرم بداحل الجسمين
وهو محال فهذا مما يقضى العقل بان لحركة الاصبع بقدا على حركة الحاتم وقضى بان
ذلك التقدم يتمتع ان يكون بالزمان فادا حصل ههما نوع من التقدم سوى التقدم
بالزمان فحق سميها بالتقدم بالعلية -

والقسم الثاني من اقسام التقدم ما سمي به بالتقدم بالذات ومثاله ان ماهية الاثنين
محصرة الى حصول الواحد فاما حصول الواحد فهو عى عن حصول الاثنين
والفرق بين هذا القسم وبين القسم الاول ان ههما المتقدم ليس علة لوجود المتأخر
وفى القسم الاول كان المتقدم علة للمتأخر -

والقسم الثالث التقدم بالشرف والفصيلة كتقدم اى بكر على عمر رضى الله عنهما -
والقسم الرابع التقدم بالرتبة اما بالرتبة الحسية كتقدم الامام على المأموم او بالرتبة
العقلية كتقدم الحس على النوع اذا جعلنا المبدأ هو الحس الاعلى -

والقسم الخامس التقدم بالزمان وحاصله ان فى الماضى كل ما كان ابعده عن الآن
كان متقدما على ما هو الاقرب الى الآن وفى المستقبل على العكس من ذلك ومثاله
تقدم الاب على الابن وحقيقة هذا التقدم ترجع الى انه كان قد حصل زمان حصل

فيه الالب ثم انقضى ذلك الزمان وحصل بعده زمان آخر حصل فيه الاس فادأ
التقدم الزمانى لا يعقل حصوله الا عند حصول الزمان -

و اذا تلخصت هذه المقدمة فبعد ذلك قالت انقلاسه ما المراد من قواكم عدم
العالم متقدم على وجوده لاحاطة ان يكون المراد منه التقدم والعلية والتأثير لان
العدم لا يكون علة لوجوده ولان العلة يجب ان تكون حاصلة مع المعاول ولو كان
عدم العالم علة لوجوده لزم ان يحصل بعده ووجوده معا وهذا محال -

واما ان كان المراد منه التقدم بالذات بهذا فتمتنع عليه وذلك لان العالم ممكن لذاته
والممكن لذاته يستحق لذاته ان لا يمتنع الوجود وصيرورته مستحقا للوجود
انما يكون من غيره واما بالذات قبل ما بالغير فادأ عدمه قبل وجوده قبلية الذات
بالاهاق ولا حاطة ان يكون المراد منه التقدم بالشرف ولا المكان وهو ظاهر يعنى
ان يكون تقدم عدمه على وجوده نقدا بالزمان ولكنا نرى ان التقدم بالزمان
لا يتقرر الا عند حصول الزمان ولو كان عدم العالم متقدما على وجوده بالزمان
تقدما من الارل الى الابد لزم ان يكون الزمان موجودا من الارل الى الابد
لكى الزمان من اواحق الحركة اتى هى من اواحق الجسم فيلزم من تفسير المحدث
بما ذكرتم القول بقدم الزمان والحركة والجسم وذلك نقيض مطلوبكم وحيد
عرصكم فثبت ان القول بتفسير كون العالم محدثا بما ذكرتم يعنى ثبوته الى
فيه فوجب ان يكون هذا التفسير باطلا -

واما التفسير الثانى وهو ان يقال المحدث ما يكون مسويا بالمر فقول ادا ان
يكون المراد بهذا السبق السبق الالهية فذلك متفق عاياه لان مدهما ان العالم ممكن
لذاته واجب - وبعلته (١) لكن هذا لا يقتضى ان يكون للحوادث بد ايدلانا
لا يمتنع فى العقل دوام السلوك ودرام علته وان كان المراد بهذا السبق هو السبق
بالذات او بالشرف فهو ايضا متفق عليه واما السبق بالمكان فهو معنى بالانهاق
وعلى تقدير ثبوته فذلك لا يوجب ان يكون للحوادث لذاته ادلا بمتنع فى
بداهة العقول ووجوده موجود فوق العالم ويكونان موجودين اربلا وابداهم

يقى ههما الا ان يفسر ذلك السبق بالسبق الرمانى وهذا محال وسبق الصحة
فهو متناقض -

اما انه محال فلو جهن احد ههما انه يلزم منه كون الله تعالى رمانيا وذلك محال
واما ثانيا فيلزم منه كون الرمان رمانيا وذلك ايضا محال واما بتقدير الصحة
فهو متناقض وذلك لانه اذا كان الله تعالى متقدما على العالم تقدمه الا اول له
وذلك التقدم تقدم رمانى لزم اثبات رمان لا اول له وحيث يعود الكلام
الى انه يلزم قدم الرمان والحركة والحسم فهذا تمام تقرير هذا الاشكال -

والجواب ان تستبوغا آحر من التقدم وراء هذه الاقسام الخمسة التى ذكرتموها
والدليل عليه ان سداهة العقل يعلم ان الامس متقدم على اليوم فقول تقدم
الامس على اليوم ليس تقدما بالعلية وذلك لان المتقدم بالعلية يوحده مع المتأخر
بالمعلوية (١) والامس واليوم لا يوحدها انما بالتة وايضا ان احراء الرمان متساوية
فيمتنع ان يكون بعضها علة للبعض -

وبهذا الطريق طهر انه ليس تقدما بالادات ولا بالشرف ولا بالمكان وايضا
لا يمكن ان يكون ذلك التقدم تقدما بالرمان والالزم ان يكون ذلك الرمان
خاصا فى رمان آحر ثم يعود الكلام فى ذلك الرمان كما فى الاول فيقصى الى
ان يحصل ارمية لا نهاية لها دفعه واحدة ويكون كل واحد منها طرفا للآخر
وذلك محال لان مجموع تلك الازمة التى لا نهاية لها يكون امسها متقدما على
يومها فيلزم افتقار ذلك المجموع الى رمان آحر يحيط به وذلك محال لان الرمان
المحيط بذلك المجموع يجب ان يكون خارجا عنه لان الطرف معاثر لطرف
ويجب ان لا يكون خارجا عنه لان مجموع الازمة لا بد وان يدخل منه
كل واحد من آحاد الازمة فيلزم ان يكون ذلك الرمان خارجا عن ذلك
المجموع وغير خارج عنه وهو محال فثبت ان تقدم الامس على اليوم تقدم
خارج عن الاقسام الخمسة التى ذكرتموها فلم لا يجوز ان يكون تقدم عدم العلم
على وجوده وعدم وجود الله تعالى على وجود العالم على هذا الوجه وحيث

يرول الاشكال المذكور -

البحث الثاني في تفسير المحدث - وهو ان صحة حدوث الحوادث اما ان تكون لها بداية او لا تكون والقسم الاول باطل لوجوه احدها انه لو كان للصحة اول لما كانت الصحة الذاتية حاصلة قبل ذلك المبدأ واما لم تكن الصحة الذاتية حاصلة قبل ذلك المبدأ فالخصل قبل ذلك المبدأ اما الوحوب الذاتي او الامتناع الذاتي فان كان الاول كان القول بقدم العالم الرم وان كان الثاني فالعالم قبل ذلك المبدأ كان ممتعا لذاته ثم انقلب ممكما لذاته وهذا محال لان الامور الذاتية لا تسبق الية ولو حور ا ذلك فيئد لا ينعى الوتوق بحكم العقل في حوار الحائرات ووحوب الواحاب وامتناع الممتنعات ولعل سائر الممتنعات لدوابها تنقلب واحدة لدواتها او حائرة لدوابها او بالصد وكل ذلك باطل -

وثانيها وهو ان لو قلنا بانه كان ممتعا لذاته ثم انقلب ممكما لحدوب ذلك الامكان اما ان يكون لامر او لا لامر ان كان لامر لحدوب ذلك الامكان يكون ممكما لذاته والكلام في الامكان الثاني كما في الاول فيلزم التسلسل وان كان لالامر فقد حورم ان ما كان ممتعا لذاته انقلب ممكما لذاته لالامر والامكان للممكن واحب فصول ذلك الامكان كان ممتعا لذاته قبل ذلك المبدأ ثم صار واحمالا له وادا حار ذلك ولم لا يحور في وجود المحدثات ان يقال انه كان ممتعا لذاته ثم انقلب واحا لذاته وحيئذ يلزم بئى الصانع وهو محال -

وثالثها ان حدوب ذلك الامكان اما ان يقل انه كان موقوفا على حدوب امر ما فان يوحده تئى بعد عده او ان يعدم تئى بعد وجوده اولم يكن موقوفا على ذلك فان كان الاول كان الكلام في اختصاص ذلك لوتب محدود ذلك الامر كما في الاول فيلزم التسلسل وان كان الثاني لم تكن اختصاص حدوب ذلك الامكان بذلك الوقت اولى من اختصاصه سائر الاوقات -

وست بهذه الوجوه انه لا يمكن ان يقال ان اصلحة حدوث الحوادث بذاته وكذلك انهول في بيان انه لا بدايه اصلحة تاسر المؤثر في احداث المحدثات وادانت ذلك كان

كان كون العالم موحود في الارل غير ممتنع وكذلك ايضا يكون تأثير المؤثر في
وحود العالم ارلا غير ممتنع واذا ثبت هذا كان القول بانه يمتنع كون العالم ارليا
و يمتنع تأثير قدرة الله تعالى في ايجاد العالم في الارل جمع بين الحكم بمحصول
الامتناع في الارل ومحصول الحوار في الارل وذلك جمع بين المقيصين وهو
محال وهذا تمام الاشكال -

والجواب عنه انه لا يلزم من قولنا انه لا بداية لصحة حدوث الحوادث ان يحكم
بحوار كون العالم ارليا والدليل عليه اننا اذا احدا هذا الحادث المعين بشرط
كونه مسوقا بالمر (١) سيقار ما بنا فهذا الحادث المأخوذ مع هذا الشرط اما
ان تكون لصحة حدوثه بداية واما ان لا تكون لمبداه رالاول باطل لجميع
الدلائل التي ذكرتموها فقي انه لا بداية لصحة حدوث هذا الحادث المأخوذ
مع هذا الشرط تم اما لم قطعاً امة اع كون هذا الحادث ارليا لان الارل عبارة
عن عدم المسوقية بالمر وها الحادث مأخوذ بشرط كونه مسوقا بالمر والجمع
بينهما محال فثبت ان القول بان لا بداية لصحة حدوث الحوادث لا يقتضي انه لا
بحوار كون ذلك الشيء ارليا -

المرحلة الثالثة في شرح مذهب اداس في هذه المسئلة -

المذاهب الممكنة في هاهنا لا تريد ان حصة لا امان يقال الاحسام عدده
بدوايتها وصفاتها او يقال انها قدمه بدوايتها وصفاتها او يقال انها قدمه بدوايتها
محرثة بصفتها او يقال انها قدمه بصفتها محدثة بدوايتها او يتوقف في كل واحد
من هذه الاقسام -

اما الاحمال الاول - وهو القول بان هذه الاحسام مجردة بدوايتها وصفاتها
فهو قول الاكبرين من ارباب المال وهم المساءة ، والهود والعماري والمجوس
واما الاحتمال الثاني - وهي القول بان الاحسام قدمه بدوايتها وصفاتها وهو قول
بعض الفلاسفة وديلمي ومذاهبهم ان الاله ام الملكة قدمه بدوايتها وقدمه
بصفتها المعينة الاحراكها فان كل واحد من حركاتها مسوقة بحركة اخرى لاني

بداية واما الاحسام العصرية فان هولاء قديمة واما صورها واعراضها فكل واحد منها مسوق آخر لا الى بداية وهذا مذهب ارسطا طاليس واتباعه من المنتقدين والمتأخرين -

واما الاحتمال الثالث - وهو ان الاحسام قديمة بدواتها محدثة بصعاتها فهذا قول اكثر الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطا طاليس ثم هؤلاء فريقان الفرق الاول الذين قالوا الدوات القديمة كانت احساما وهؤلاء منهم من قال اصل الاشياء هو التراب وكون العناصر الثلاثة الباقية عنه بالتألف -

ومهم من عكس وقال اصل الاشياء هو النار وكون العناصر الثلاثة الباقية عنها بالتكاثف -

ومهم (١) من قال اصل الاشياء هو الهواء وكون العناصر الثلاثة الباقية عنه بالتألف وكون العصريين الكثر يعين عنه بالتكاثف -

ومهم من قال اصل الاشياء هو السحاب وكون العصريين اللطيفين عنه بالتألف وكون العصريين الكثر يعين عنه بالتكاثف -

ومهم من قال اصل الاشياء هو الماء ثم ان الماء تحرك فوحدت حركته سجونة فتصاعد على وجه الماء من تلك السجونة ريد وارتفع منه دخان فكونت الارض من ذلك الريد والسحاب من ذلك الدخان -

ومهم من قال اصل العالم اجزاء حسيمة كرية صلبة ونسأ كانت اجزاء الخلاء متساوية لم يكن ثناء كل واحد من تلك الاجزاء في حيز معين من ذلك الخلاء اولى من حصواته في حيز آخر فلا حرم وحب منها ان تكون متحركة من الارض الى الاند ثم اتفق ان تلك الاجزاء ان تصادمت على شكل خاص فباعتبار سبب حركتها المتدافعة فكونت السماوات بهذا الطريق ثم انما لما استدارت وكان باطنها مائوا من الاحسام عرص لما كان في غاية القرب من السموات ان تهبط حذا وهو المروعرص لما كان في غاية البعد من السموات ان تكاثف ويرد حذا وهو الارض والذي كان قريبا من امار هو الهواء والذي كان ابعد منه هو الماء

لأن الهواء الطيف واسمى من الماء ثم اجتمعت هذه العناصر الاربعة بسبب
حركات الاحرام الفلكية وتولدت المركبات من المعادن والنبات والحيوان -
المعرق الثاني الذين قالوا الدواب القديمة ما كانت اجساما وهؤلاء ثلث
طوائف -

الطائفة الاولى الذين قالوا الاحسام مركبة من الهيولى والصورة فالهولى
كانت قدمة وكانت حاوية عن الجسم ثم حدثت الصورة الحسية فيها فحدثت
الاجسام -

الطائفة الثانية الذين قالوا العالم انما تولد من امتزاج البور بالظلمة واما الانوار
والطلقات فاما قديمة وهذا قول التسوية -

الطائفة الثالثة الذين قالوا اصل الاجسام الوحدات وذلك لان الوحدة اذا كانت
مجردة عن الوصف والاسارة كانت مجرد وحدات واذا كانت الوحدة مضافا
اليها صارت نقطة فاذا تركب نقطتان صار خطا واذا تركب خطان صار سطحا
واذا تركب سطحان صار جسما فاصل الاجسام الوحدات وهى امور قديمة فائمة
بدواتها بهذا شرح هذه الاقوال على الاختصار -

الاحمال الرابع ان يقال العالم قدس الصواب محراب الداب وهذا معوم المطلق
بالداهة فلا حرم لم يقل به قائل -

الاحمال الخامس التوقف في هذه الاقسام وعدم القطع بواحد منها وهو قول
حايوس وهذا آخر الكلام في شرح هذه الممدات الى محب تقديمها على
الشروع في البراهين -

الرهان الاول - في اباب حدوث الاجسام وهو ان تقول الاجسام لو كانت ارليه
لكان في الارل امان يكون متحركة او ساكنة والتقسيم باطلان فاقول بكونها
لراية باطل فمقتضى تقرير هذا الرهان الى اباب مقدمات ثلاث -

المقدمة الاولى في اقامة الدال على المحصر - وقول الدليل عليه ان كل ما كان
متحركا فلا بد وان يكون محتصا بحيز معين والمراد منه انه لا بد وان يكون محيضا

يصح ان يسار اليه بانه ههنا او هناك -

اذا عرفت هذا فنقول انه في الارل امان يكون باقيا في حيز واحد ولا يكون كذلك بل يكون مستقلا من حيز الى حيز والاول هو الساكن والاني هو المتحرك فثبت ان الجسم لو كان ارليا لكان في الارل امان يكون متحركا او ساكنا -
المقدمة الثانية - في اقامة الدلالة على انه يتمتع كون الاحسام في الارل متحركة وتدل عليه وحوه -

الاول ان الحركة ماهيتها وحقيقتها انها انتقال من حالة الى حالة والانتقال من حالة الى حالة لابد وان يكون مسوقة بمحصول الحالة المستقل عنها فادأ حقيقة الحركة من حيث انها تلك الحقيقة تقتضي المسوقية بالغير وحقيقة الارل من حيث انها هذه الحقيقة بما في المسوقية بالغير فوجب ان يكون الجمع بين الحركة والارل محالا ممتعا لذاته -

البرهان الثاني - انا اذا مرصنا ان كل دورة من دورات الملك كانت مسوقة بدورة اخرى لا الى اول فحيث يكون كل واحدة من تلك الدورات مسوقة بعدم لا اول له فتكون العدمات باسرها محتمة في الارل واما الترتيب في الوجودات لا في العدمات فادأ جميع العدمات السابقة على كل واحدة من هذه الوجودات كانت محتمة في الارل فاما ان يحصل مع مجموع تلك العدمات الحاصلة في الارل شيء من الوجودات او لم يحصل والاول باطل والآخر ان يكون السابق ممتاربا للسوق وهو محال واذا بطل القسم الاول تعين القسم الثاني وهو انه لم يحصل في الارل شيء من الوجودات وذلك يقتضي ان يكون لمجموع الوجودات بداية واول وهو المطلوب -

البرهان الثالث - وهو انه اما ان يقال حصل في الارل شيء من هذه الحركات او لم يحصل فان لم يحصل في الارل شيء من هذه الحركات والحوادث وحب ان تكون لمجموع هذه الحركات والحوادث بداية واول وهو المطلوب وان حصل في الارل شيء من هذه الحركات فملك الحركة الحاصلة في الارل ان لم تكن

لم تكن مسوقة بغيرها كانت تلك الحركة اول الحركات وهو المطلوب وان كانت مسوقة بغيرها لزم ان يكون الارل مسوقا بغيره وهو محال -

الرهان الرابع - ان في مدة دورة واحدة من ادوار رحل تتحرك الشمس ثلثي دورة فادأ عدد دورات رحل تكون اقل من دورات الشمس وكل ما كان اقل من غيره فهو متناه فادأ عدد دوراته متناه فلحركة رحل بداية وادأ كان كذلك وحب ان يكون انصا لجميع الحركات بداية لان صعب المتناهي مرارا متناهية يكون متناهيًا -

الرهان الخامس - ادا فرصا الحوادث المأصية من اليوم الى الارل حملة ومن رها ان الطوفان الى الارل حملة اخرى فلاسك ان الحملة الاولى اريد من الحملة الثانية بما بين رها ان الطوفان الى هذا اليوم فادأ طبعها في الوهم الطرف المتناهي من الحملة الرائدة على الطرف المتناهي من الحملة الماقصة حتى يقابل كل فرد من افراد احدى الجماعتين مما يساهبه في المرتبة من الحملة الاخرى فان لم تنقص الحملة الماقصة عن الرائدة في الطرف الآخر كان الشيء مع غيره كهولا مع غيره وهذا محال وان انقطع الحملة الماقصة من ذلك الطرف كانت متناهيه من ذلك الطرف وكانت متناهية من جانب الارل والرائد راد عنها بمقدار متناه والرائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهيًا بالكل متناه في جانب الارل -

الرهان السادس - لو كانت الادوار المأصية غير متناهية لكان حدوث اليوم هو قوفا على انقضاء الالهية له وانقضاء الالهية له محال فيلزم ان يكون حدوث اليوم هو قوفا على شرط محال والموقوف على الشرط المحال لا يوجد فكان يلزم ان لا يوجد اليوم وحيث وجد علما ان الامور المأصية قبل هذا اليوم متناهية فتب هذه الراهين ان القول بكون الاحسام متحركة في الارل محال -

المقدمة الثالثة - في بيان انه بمتنع كون الاحسام ساكنة في الارل واعلم اننا محتاج في هذا المقام الى اقامة الدلالة على ان السكون امر وحوذي والفلاسفة يرفعون انه عارة عن عدم الحركة عما من شأنه ان يحرك وانما افتقرنا الى اثبات هذه

المقدمة لان دليلنا على ان السكون يتمتع ان يكون ارييا هو ان نقول لو كان السكون ارييا لما حارروا له وتدحارروا له فوجب ان لا يكون ارييا ولو كان السكون امرا عديميا لما صح هذا الكلام لان روال العدم في الارل حائر بالانفاق اذ لو لم يجر ذلك لطل القبول محدوث العالم فان للسائل ان يقول لو كان العالم محدثا لكان عديمه ارييا ولو كان عديمه ارييا لما ارال نسب طريان الوجود وحيث وجد العالم علمنا ان عدم العالم ما كان ارييا فان لم يكن عديمه ارييا كان وجوده ارييا فكان العالم قديما فتست انه لا يمكن ان نقول كل ما كان ارييا يتمتع رواله بل يجب تخصيص هذه الدعوى بالامور الوجودية فيقال كل ما كان موجودا في الارل يتمتع رواله فاذا كان كذلك فحيث يقتصر الى اثبات كون السكون امرا وجوديا حتى يستقيم الكلام -

فاذا عرفت ذلك فمقول الدليل على ان السكون امر وجودي ان يرى الجسم الواحد يصير ما كما بعد ان كان متحركا وبالعكس فتبدل هاتين الحالتين مع بقاء الذات في الحالتين يقتضي كون احدي هاتين الحالتين امرا وجوديا واذا ثبت ذلك لزم كون كل واحد منهما امرا وجوديا وذلك لان الحركة عبارة عن الحصول في الخير بعد ان كان في خير آخر والسكون عبارة عن الحصول في الخير بعد ان كان في نفس ذلك الخير فالحركة والسكون متساويان في تمام الماهية انما الاختلاف بينهما في كون الحركة مسوقة بحالة اخرى وكون السكون ليس كذلك وكون الشيء مسوقا بغيره وصف عرصى والاوصاف العرصية لا تعدح في اتحاد الماهية فتست ان الحركة والسكون متساويان في تمام الماهية والحقيقة فاذا كان احدهما وصفا ثوتيا لزم كون الآخر ثوتيا قطعاً فتست مما ذكرنا ان السكون وصف ثوتي -

واذا قامت الحجة على صحة هذه المقدمة فليرجع الى المطالب فمقول لو كان السكون ارييا لامتتع رواله ولا يتمتع رواله فوجب ان لا يكون ارييا بالسرطانية انه بتقدير ان يكون ارييا فاما ان يكون واحدا لذاته او ممكنا لذاته فان كان واحدا

لذاته طهرانه يجب ان لا يروى اصلا وان كان ممكلا لذاته فالمؤثر فيه اما ان يكون فاعلا
 بالاختيار او موحيا بالذات والاول محال لان الفاعل (١) بالاختيار انما يفعل بواسطة
 القصد والاختيار والقصد الى تكوين الشيء لا يتحقق الا بعد عدمه او حال حدوثه
 وعلى التقديرين فكل ما يقع بالفاعل المختار كان محدثا والقديم لا يكون محدثا فيمتنع
 ان يكون المؤثر في وجود القديم فاعلا مختارا فثبت انه لو كان له مؤثر لكان
 ذلك المؤثر لاند وان يكون موحيا بالذات ثم ذلك الموحى ان كان ممكلا عاد
 الكلام فيه وان كان واحدا فان لم يتوقف تأثيره في وجود ذلك القديم على
 شرط اصلا لزم من وجوب وجود تلك العلة وجوب وجود المعلول فيلزم
 امتناع العدم على ذلك القديم وان توقف تأثيره على شرط فذلك الشرط لاند
 وان يكون المؤثر فيه موحيا بالذات وواحدا بالذات والاعاد المحال المذكور وحيث
 يلزم من امتناع التعبير على العلة وعلى شرط العلة امتناع التعبر على المعلول فثبت
 بما ذكرنا ان كل ما كان موحودا في الارل فانه يمتنع رواله وانما فلما ان الروال على
 السكون حار وذلك لان كل متحير فانه يمكن حروحه عن حيره وتقدير حروحه
 عن حيره فانه يبطل ذلك السكون -

بيان المقام الاول من وجهين - الاول ان كل متحير يفرص فانه اما ان يكون
 مركبا او بسيطا فان كان مركبا فانه لاند وان يحصل فيه لساائط فاد احدنا بسيطا
 واحدا من تلك السائط فلا شك انه يفرص فيه حاسبا وطبيعه كل واحد من
 ديك الحاسين مساوية لطبيعه الحاسب الآخروا لان كان ذلك الجزء مركبا وقد
 فرصاه بسيطا هذا حلف وان كانت طبيعة كل واحد من ديك الحاسين مساوية
 لطبيعة الحاسب الآخروكل سيئين متساويين وحب ان يصح على كل واحد منهما
 ما يصح على الآخر فاد الحاسب الذي يلاقه او يحاذيه به يهيه يصح ان يلاقه
 او يحاذيه بيساره ولا يمكن ذلك الا اذا انقلب في حيره حتى يصير يمينه يسارا ويساره
 يمينه فثبت ان كل جزء يفرص فانه يصح عايه الحركة واد احرك فقد بطل ذلك
 السكون لانه لا معنى للسكون الا ذلك الحصول واد ابطال ذلك الحصول فقد

مطل ذلك السكون -

الوجه الثاني - انا نكتفى (١) هذا بالرام الحسم وذلك لان الاحسام عندهم اذ ملكية او عنصرية اما الفلكيات فابها عندهم متحركة على سبيل الوجود واما العنصريات فكل واحد من احداثها حائر الحركة وعلى كالاتقديرين ثبت ان روال السكون حائر ثبت مما ذكرنا ان السكون لو كان ارياليا لما حارروا له و ثبت انه يحور رواله فيلزم ان لا يكون السكون ازياليا ولما ثبت انه يتمتع ان يكون الحسم في الارل ساكما ويمتبع ان يكون في الارل متحركا و ثبت انه لو كان اريالكان اما ساكما واما متحركا ثبت ان الحسم يتمتع ان يكون ارياليا وهو المطلوب فهذا تمام هذا القول في تحرير هذا الدليل وبالله التوفيق -

فان قيل لاسلم ان الحسم لو كان اريالكان اما متحركا واما ساكما قوله والدليل عليه وهو ان كل حسم فانه لابد وان يكون حاصل في حرك وادكان كذلك فان هي مستقرة فيه فهو الساكن وان لم يبق مستقرا فيه فهو المتحرك -

قلنا - هذا التقسيم بناء على هو ان كل حسم فانه لابد وان يكون حاصل في الخير فما المراد من الخير الذي جعله طرفا للحسم وتقرر ان المسمى بالخير اما ان يكون معدوما او موجودا فان كان معدوما كان بقيا محضا وعدما صرنا والقول بكون الحسم حاصل في العدم المحض والهي الصرف غير مقبول واما ان كان المسمى بالخير امرا موجودا فذلك اوجودا ان لا يمكن ان يسار اليه اسارة حسية او يمكن وان لم يكن استحالي حصول الحسم فيه لان الحسم الموجود ثبت ان يكون بحيث يمكن ان يسار اليه اسارة حسية فاذا كان المسمى بالخير موجودا يتمتع ان يسار اليه اسارة حسية كقول محل الخير طرفا للحسم حجابا بين المسمى وهو محال واما ان كان المسمى بالخير اسارا يسار اليه اسارة حسية فكذلك اما ان يكون بالاستقلال او بالسمية وان كان بالاستقلال كان المسمى بالخير حسيا والقول بكون الحسم حاصل في الخير يرجع حاصله ان يكون الحسم حاصل في الحسم تم المراد من هذه الطريقة ان كان هو الحاصل كان ذلك ولا بد احل الاحسام

وهو محال وان كان المراد منه هو المماسسة لرم ان يكون كل جسم مموس جسم آخر وذلك يوجب القول بوحودا حسام لا نهاية لها وانتم تنكرون ذلك وما ان كان المسمى بالخير امرا مسارا اليه اسارة حسية على سبيل السعية فذلك هو العرص فيرجح حاصل قولنا الجسم في الخير ان الجسم حاصل في العرص الا ان ذلك ايضا باطل من وجهين -

احدهما ان العرص حاصل في الجسم فلو كان الجسم حاصل في العرص لرم الدور والثاني انكم تقولون الجسم انتقل من هذا الخير الى خير آخر فلو كان المراد من الخير هو العرص لرم ان يكون المراد من قولنا انتقل الجسم من خير الى خير هو انه انتقل الجسم من عرص الى عرص وكل ذلك محال فثبت ان القول بكون الجسم حاصل في الخير امر باطل محال فكان التقسيم الذي فرغتموه عليه اولي بالاستحالة والفساد ثم انا برك الاستدلال على فساد هذا المذهب وبطلانهم تفسير الخير وتفسير كون الجسم مطروف الخير فان بمجرد المطالبة بهذا التفسير يصعب الكلام على المستدل لا يقال الخير له تفسير ان احدهما ما اتفق عليه جمهور المتكلمين وهو انه ليس امرا وحوذ يابل هو امر يه فيه ان هو ويقدره العقل ومحكم بكون الجسم حاصل فيه والثاني ما ذكره قدماء الفلاسفة وهم القائلون بان المكان هو المعد وهو مجرد الطول والعرض والعمق الذي لا يكون سالا في مادة والجسم عبارة عن الطول والعرض والعمق مع المادة فاذا حصل الجسم في المكان فالمعنى انه بعد بعد الجسم في ذلك المعد المجرد عن المادة المسمى بالمكان قالوا والذي يدل على وحوذ هذا المعد المسمى بالمكان وحوه -

احدها انه لا شك ان بين طرفي الطاس مقدار من المعد فالطاس المملوء من الماء اذا قدرنا ان الماء خرج منه ولم يدخل الهواء فيه مع هذا العرص لاند وان يبقى بين طرفي الطاس مقدار من المعد والامتداد وذلك المعد قد فرصناه حاليا عن الاحسام فثبت ان المكان هو المعد -

وثالثها ان لو قدرنا حجرا واقفا في ماء حار فاشيء الساكن لا معنى لسكونه الا انه

بقى في مكانه اكثر من زمان واحد ولا يمكن ان يكون المكان ممترا بالسطح المحيط لان الماء اذا كان حاريا على ذلك المحر لم يبق ذلك المحر ملاقيا لسطح واحد ارمية كثيرة فلو كان المكان عبارة عن السطح لوحب ان لا يكون ذلك المحر واقعا ولما دلت المشاهدة على انه واقف ساكن عليهما انه لابد وان يكون المكان امرا آخر معاثر للسطح المحيط وما ذاك الا ذلك البعد الذي بعد بعد الجسم الواقف فيه -

وثالثها ان كل احد يعلم بالضرورة ان بين طرفي الآية مقداراً من البعد وذلك المقدار من البعد ليس هو الجسم والارم القول بكون العالم ملاء وذلك محال والالكانت الحركة ممتعة على الاحسام ثبت ان البعد المفترض بين طرفي الآية ليس بجسم ولا شك ان الجسم يبعد فيه وينطبق بعده عليه فتنت ان المكان بعد - لا اقول - اما التفسير الاول فهو باطل قطعاً وذلك لان المسمى بالخيراء ان لا يكون له وجود في الخارج واما ان يكون له وجود في الخارج فان لم يكن له وجود في الخارج امتنع ان يكون الجسم الموجود في الخارج حاصل فيه لان ما لا يكون موجوداً في الخارج امتنع حصول الجسم فيه في الخارج واما ان كان له وجود في الخارج فيثبت يرجع التقسيم المذكور فيما هو - واما التفسير الثاني وهو ان القول بان المكان عبارة عن البعد المحرر فقول هذا باطل قطعاً ويدل عليه وجوه ثلثة -

احدها ان طبيعة البعد اما ان تكون قابلة للحركة واما ان لا تكون قابلة لها فان كانت قابلة للحركة فاداك المكان هو بعدا كانت الحركة على المكان حائرة لكن الحركة اما تكون من مكان الى مكان فيلزم ان يكون للمكان مكان آخر ويلزم التسلسل وهو محال وان لم تكن قابلة للحركة فالبعد القائم بالجسم لا يكون قابلاً للحركة فاما الجسم فانه ما يمتنع من الحركة فوجب ان لا تصح الحركة على الجسم وذلك محال -

لا يقال - لم لا يجوز ان يقال كون البعد قابلاً للحركة مشروط بكون البعد حالاً

في المسادة فاد اكان محردا كان شرط صحة الحركة را انا فكانت صحة الحركة غير حاصلة -

لا نقول - المادة اما ان يكون لها في حقيقة ذاتها وخصوصية ماهيتها بعد وامتداد واما ان لا يكون فان كان لها في حقيقة ذاتها بعد وامتداد فتكون المسادة لذاتها لالصفة معاصرة لها ممتدة في الجهات وعلى هذا التقدير يتمتع كون الامتداد امرا حلا في المادة وان لم يكن للمادة في خصوصية ذاتها بعد وامتداد كانت الحركة على مثل هذا الشئ متمتعة لذاتها واد اكان كذلك امتنع ان يكون ذلك شرطا في صحة الحركة على البعد والامتداد -

والوجه الثاني - في بيان انه يتمتع كون المكان بعدا ان البعد ان كان من حيث انه هو هو عينا عن المادة امتنع حلوله في المادة فكان يجب ان لا يحل البعد في المادة اصلا وان كان معتقرا الى المادة امتنع كونه محردا عن المادة -

الوجه الثالث - هو ان المكان لو كان عبارة عن البعد والتمكن له بعد آخر فيلزم منه تداخل البعدين وهو محال اما اولاه فلاه يقتضي الجمع بين المئين وهو محال واما ثانيا فلا ان البعدين طرفي الالباء ادا كان دراعا واحدا ولو كان هناك بعدا ان احدهما بعد المكان والباقي بعد التمكن ارم القول بكون الدراع الواحد دراعين وذلك محال فست بهذه الوجوه فساد القول بان المكان هو البعد -

سلبا ان القول بالخير معقول فلم قلتم ان الجسم لا بد وان يكون اما ساكنا في الخير واما متحركا -

يبانه - ان المتحرك هو الذي حصل في الخير بعد ان كان في خير آخر والساكن هو الذي حصل في الخير بعد ان كان في نفس ذلك الخير فاد ا كونه ساكنا متحركا مشروط بكونه موحودا قبل ذلك فاد الجسم في اول زمان حدوثه يجب ان لا يكون ساكنا ولا متحركا واد اثبت هذا بطل قولكم انه لا واسطة بين كون الجسم ساكنا او متحركا سلبا ان الجسم لو كان اريا لكان اما ان يكون ساكنا واما ان يكون متحركا فلم قلتم انه يتمتع كون الجسم في الارل متحركا والدلائل

الستة التي عوتم عليها في بيان امتناع كون الجسم متحركاً في الارل فهي باسرها معارضة بوحده واحد وهو ان وجود الحركة وتأثير المؤثر في ايجاد الحركة في الارل اما ان يكون ممتنعاً لعيده ولداته واما ان لا يكون ممتنعاً لداته فان كان ممتنعاً لداته وحب ان لا يروى ذلك الامتناع قط لان ما بالذات لا يروى موجب ان لا يوجد الحركة اصلاً واما ان كان وجود الحركة الارلية ويجاد الحركة في الارل ليس ممتنعاً لداته فاما ان يكون ممتنعاً لغيره او لا يكون كذلك (١) فان كان ممتنعاً لغيره فذلك المانع ان كان واحداً لداته امتنع رواله وكان يجب امتناع روال ذلك الامتناع وان كان واحداً ايضاً لغيره كان الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل واما ان كان وجود الحركة الارلية غير ممتنع لداتها ولا لغيرها امتنع الحكم عليها بالامتناع ودلائلكم عليها بقصى بالامتناع فكانت باطلة -

لا يقال - المانع من حصول الحركة هو تحقق مسمى الارل لان الحركة تقتضي المسوقية بالغير والارل يما في المسوقية بالغير فالجمع بينهما محال -
لا نقول - مسمى الارل حيث ثبت وتحقق ان كان واحداً الثوب لداته امتنع رواله قط فكان يجب ان لا يروى ذلك الامتناع ابداً وان لم يكن واحداً ثوب لداته كان ثبوته لاجل شيء آخر والكلام في ذلك الثاني كما في الاول ولا يتسلسل بل ينتهي بالآخرة الى واحد الوجود لداته وحينئذ يلزم من امتناع روال الواحد لداته امتناع روال مسمى الارل ويلزم من امتناع رواله ان لا يروى قط امتناع حدوث الحركة فلما كان ذلك باطلاً علمنا ان الحركة لا تمتنع حصولها في الارل -

سلباً ان الجسم يمتنع ان يكون متحركاً في الارل فلم لا محور ان يكون ساكناً -
قوله لان السكون امر ثبوتي والثابت الارلي يمتنع رواله قلنا لا سلم ان السكون امر ثبوتي -

(١) في - ر - عمارة رائدة وهي - فان كان وجود الحركة الارلية ويجاد الحركة في الارل ليس ممتنعاً لغيره او لا يكون كذلك - وهي مكررة بما قلنا -

قوله الدليل عليه ان الجسم يتحرك بعد ان كان ساكنا وبالعكس وذلك يوجب
كون احدى الحالتين امرا ثوتيا -

قلنا - لانسلم ان تبدل احدى الحالتين بالاحرى يوجب كون احدى الحالتين ثوتية
والذى يدل عليه وحوه احدها - ان الحوادث عندكم ممتعة الحدوث في الارل
ثم انقلبت حاضرة الحدوث فيما لا يرال فبهما تبدل الامتناع بالصحة مع انه
لا يصح (١) ان يكون الامتناع امرا ثوتيا وتكون الصحة امرا ثوتيا -

اما ان الامتناع لا يكون امرا ثوتيا فلان الامتناع لو كان امرا ثوتيا لكان
الموصوف به ثوتيا فيلزم ان يكون ممتنع الثبوت ثابتا وهو محال واما ان الامتناع
لا يمكن ان يكون امرا ثوتيا فذلك لانه لو كان امرا ثوتيا لامتنع كونه واحدا
لداته بل يكون ممكنا لداته فيكون امكانه رائدا عليه ويلزم التسلسل -

الوجه الثاني - في بيان ان تبدل احدى الحالتين بالاحرى لا يقتضى كون احدى
الحالتين امرا ثوتيا ولا يحدد امر في المحل وذلك لان قبل حصول الحادث
المعين لا يصدق ان الله تعالى عالم بمحصله في هذا الوقت لانه لو صدق عليه انه
عالم بمحصله في ذلك الوقت مع انه سر حاصل في ذلك الوقت لكان ذلك جهلا
وهو على الله تعالى محال ثم انه اذا حصل ذلك الحادث فانه يصدق على الله تعالى انه
عالم بمحصله في ذلك الوقت فادأ صدق على الله تعالى انه ما كان عالما بمحصله في
ذلك الوقت ثم صار عالما بمحصله في ذلك الوقت فلما اقتضى صدق هذه القصية
حدوث امر ويحدد وصف لزم حدوث شيء في ذات الله وذلك عندكم محال -
الوجه الثالث - ان الجسم قبل حدوث العرض المعين فيه ما كان محلا لذلك
العرض ثم اذا حصل ذلك العرض فقد صار محلا لذلك العرض فيلزم ان يكون
كونه محلا لذلك العرض عرصا آخر ثم انه على هذا التقدير يصير محلا لذلك العرض
الآخر بعد انه ما كان كذلك فيلزم ان يكون كونه محلا لتلك المحليه عرصا آخر
ويلزم التسلسل -

لا يقال انه لا معنى لكونه محلا لذلك العرض وكون ذلك العرض حالا لا محرد

حصول ذلك العرص فيه -

لا نأقول ليس كون الجسم محلا لذلك العرص وكون ذلك العرص حالا في ذلك الجسم هو نفس ذلك العرص وداته لانه يمكن العلم بدات ذلك العرص ودات ذلك الجسم مع الشك في كون ذلك العرص حالا في ذلك الجسم وكون ذلك الجسم محلا لذلك العرص والمعلوم معاثر لما اس معلوم فعلهما ان المحلية والحالية صفة معاثرتان لدات ذلك العرص ولدات ذلك الجسم -

سلمنا ان صدق قوله لم يكن ثم كان - يقتضى كون احدى الحالتين امرائوتيا ولم لا يحور ان تكون الحركة امرائوتيا وان يكون السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك -

قوله - الحركة والسكون كل واحد منهما عبارة عن الحصول في الخير ولا تفاوت بينهما الا في وصف عرصي -

قلنا - لاسلم ان الحركة عبارة عن الحصول في الخير الثاني والدليل عليه انه متى حصل في الخير الثاني فقد انقطعت الحركة وانتهت وبهاية الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء بل الحركة عبارة عن كونه مستقلا عن الخير الاول الى الخير الثاني وذلك الانتقال امر متقدم على الحصول في الخير الثاني -

سلمنا ان السكون امر ثبوتي فلم قلتم ان الثالث الارلى لا يبرول قوله لان ذلك الارلى اما ان يكون واحدا لداته واما ان يكون معلولا لما يكون واحدا لداته وعلى التقديرين فانه يلزم امتناع العدم عليه -

قلنا - اتم سلمتم ان العدم الارلى حائر الروال ولا يسمع ايضا ان يكون تأثير العلة في معلولها موقوفا على شرط عدمى ارلى -

اذا ثبت هذا فنقول لم لا يحور ان يكون الواحد لداته علة لوجود ذلك الارلى الا ان تأثيره في ايجاده كان موقوفا على شرط عدمى ارلى ثم ان ذلك الشرط العدمى الارلى رال ولما رال شرط التأثير لا حرم رال الأثر وهذا سؤال قوى - ثم نقول قولكم الارلى لا يبرول مقوص بامور -

احدها انه تعالى كان عالما في الارل بان العالم سيوجد فاذا اوحده لم يبق علمه بان العالم سيوجد والا كان ذلك جهلا فاذا علمه بان العالم سيوجد ارلى مع انه قد رال -

وثانيها - ان الله تعالى كان موصوفا في الارل بانه يصح منه اتحاد العالم في لايرال ابتداء ثم اذا اوحده الله تعالى العالم استحال بعد ذلك ان يصح منه اتحاد العالم ابتداء والا لكان ذلك اتحاد الموحود وانه محال فتلك الصحة حكم ارلى وقد رال -
وثالثها ان السح عندكم عبارة عن رفع الحكم فذلك الحكم المرفوع اما ان يقال انه كان حادثا او كان قديما والاول محال والا لرم كون ذات الله تعالى محلا للحوادث فتبقى القسم الثاني وهو ان ذلك الحكم المرفوع كان اذا قديما فارتفعه يكون روالا للقديم -

سليما ان الثابت الارلى لا يرول فلم قلتم بان كل سكون فانه ممكن الروال وهذا باطل لاننا شاهد بعض الاحسام متحركة وان لم لا يحور ان يكون بعض الاحسام مختصا باختيار معينة على سسل الوجود بحيث تمتع حروجهما عن تلك الاحيار فانكم مالم تطالوا هذا الاحتمال لا يتم انكم انساب ان كل جسم يحدث -
قواه كل متغير فانه لا بد وان يفرص فيه حاسان متساويان في تمام الماهية وكل شيئين متساويين في تمام الماهية فانه يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر وذلك يقتضى صحة الحركة على ذلك المتغير -

قلنا او افرص في كل متغير حاسان لرم كون الجسم قادلا لا نفسا ماب لا نهاية لها وذلك محال بالدلائل الدالة على اثبات الجوهر الفرد ولما بطل ذلك فسد هذه المقدمة وبالله التوفيق -

الحواب - اما الاستفسار عن الخير فقول ان كل احد يعلم باضرورة ان كل متغير فانه يصح ان يسار اليه بالحس بانه هاهنا او هناك فهذا القدر معلوم باضرورة ويكفيما بقاء الفرص على هذا المقدار وذلك لان كونه هاهنا او هناك اما ان يهي مستمر او لا يبقى فان بقي مستمر فهو الساكن وان لم يبق فهو المتحرك فهذا القدر

راف بتقرير هذه المقدمة -

واما الخوص في بيان ان حقيقة المكان ما هي فلاحاجة بنا في هذه المسئلة اليه -
قوله احسم في اول حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن قلما كلاما في احسم الباقي
ولاشك ان احسم حال بقائه لا بد وان يكون اما متحركا واما ساكنا كما سمعنا
الدلائل الستة على ان احسم يتمتع ان يكون متحركا في الارل قواه انه لا بدايه
لصحة وجود الحركة بلزم صحة كون الحركة اراية - قلما قد ذكرنا ان الشئ اذا
احد شرط كونه مسوقا لعدم مجموع هذا الشرط لا اول لصحته سم انه لم يلزم
منه صحة كون هذا الشئ بهذا الشرط ارايا فكدا ههما -

قواه لم قائم بانه لما صدق على الشئ انه لم يكن كذا تم صار كذا فانه يقضى كون
احدى الحالتين امرا ثبوتيا -

قلما احدى الحالتين ان كانت سوتية فهو المقصود وان كانت عدمية فالحالة التامة
زامة لما ورايع عدم ثبوت فالحالة التامة يجب ان تكون ثبوتية -

واما المقوص التي ذكرتموها فهي مقوص على ممددة بدئية فلا تستحق الجواب -
قواه الحركة ليست عبارة عن حصول الجوهر في الخير الماني بل عن حالة ممددة
على هذا الحصول وهو اتماله من الخير الاول الى الخير الثاني -

قلما ان الحصول في الخير الاول لما عدم بقي الان الذي هو اول زمان ذلك عدم
لا بد وان يكون احسم قد حصل في حد آخر من حدود المسافة فادالا معنى
لاحركة الا حصول التماسية الثانية في الان الذي هو اول زمان عدم التماسية الاولى (١) -
قواه لم لا يجوز ان يكون تأثير العلة الواحدة ندامها في وجود ذلك العلول الارلى
كان موثوقا على شرط عدمى ارلى نداما رال ذلك الشرط الارلى رال ذلك

(١) في هامش النص - حاصه لو كان شرط المكان نداما الدوران اما وجودا بلاكم

منه لون هو شرط يلزم من وجوده اعمال العلة واما عدمها فعلى ذكر

امر هذا المندر ودوا اذا لم تؤثر العلة في الاول على مندر ان لا يكون ذلك عدم

شرط وهذا هو الدوران العدمى -

المعلول الارلى -

قلنا شرط التأثير لا يمكن ان يكون عدمه لان قبل حصول ذلك الشرط ان بقيت العلة مؤثرة لم يكن ذلك الذى فرضناه شرطاً لذلك التأثير شرطاً له وان لم تنق العلة مؤثرة فيمد تكون مؤثرية ذلك انما فى ذلك المعلول معاولة (١) بذلك العدم فيكون العدم علة لذلك المؤثرية فيكون العدم علة الامر الوجودى وهو محال -
واما القووص التى ذكرناها على قولنا الارلى لا يروى هى غير واردة وذلك لان الذى وقع فيه التعبير هو السبب والامرافات والسبب والاصافات لا وجود لها فى الاعيان -

قوله لو افترض فى كل متحيز حادان لارم ان يكون كل متحيز قابلاً للقسمه لا الى هامة -

قلنا ان من المعارف بالضرورة ان كل متحيز من الجانب الذى منه على السواء غير الجانب الاى منه على الارض وذا كان معالوم التسوية الضرورة لا يمكن انكاره ولا الله المتوفين -

البرهان الثانى - فى اثبات حدود الاحسام بقول الاحسام مساهية فى المقدار وكل ما كان متناهياً المقدار فهو محدب بالاحسام محدثة والذى يدل على ان الاحسام متناهية فى المقدار ووجهان -

الوجه الاول - الاحسام و كانت غير مساهية امكن ان يحرص فيها خطان متوازيان احدهما يرمته والآخر مساه فادار الى الخط المتناهي عن الموارد الى المسادمة فلا بد وان نحدب فى الخط الذى هو غير مساه نقطة هى اول نقطة المسادمة (٢) لكن ذلك محال فى الخط الذى هو غير مساه لان كل نقطة فرضها

(١) ر - معاملة (٢) فى هادش مص - لان الخط الموارى متى انحرف ولو نحره لا يتحرى فانه لا بد ان يماس الخط الغير المساهى فيكون آخر الغير المتناهي نقطة المسادمة لكن المبروص انه غير متناهى واي نقطة فرضتها نقطة المسادمة بمكي ان يكون وقتها اخرى -

فيه وجعلناها اول نقطة المساواة كانت المساواة مع النقطة التي فوقها حاصلة قبل المساواة معها) فاداً يارم ان يحصل في الخط العير المتناهي نقطة هي اول نقطة المساواة وان لا يحصل وهو محال وهذا المحال انما يلزم من فرصا ذلك الخط عير متناه فاداً فرص الخط عير متناه وحب ان يكون محالاً باطلاً -

الوجه الثاني في بيان ان الاحسام يجب ان تكون متناهية -

لو كانت الاحسام عير متناهية امكسا ان نعرض فيها خطا عير متناه وليكن ذلك الخط حط (آ ب) ويمكن ان نعرض في وسط هذا الخط نقطتين احدهما نقطة (ح) والآخرى نقطه (د) فنقول حط (ح ا من حاب (ح) متناه ومن حاب (ا) عير متناه وحط (د ا) ايضا كذلك لكن حط (ح ا) اقل من حط (د ا) بتمتدار حط (ح د) وليكن ذلك المقدار شرا واحدا -

و اذا تلخص هذا فنقول عدد الاشار الموحودة في الخط الساقص ان كانت مساوية لعدد الاشار الموحودة في الخط الرائد كان الشئ مع غيره كهو لا مع غيره وهذا محال وان كانت اقل من ذلك التماوت اما ان يظهر من الحاب المتناهي او من الحاب العير المتناهي والاول محال لافرصا التطبيق بحسب مراتب الاعداد في هذا الحاب المتناهي فوجب ان يظهر التفاوت من الحاب الآخر ومعنى فرص التطبيق بحسب مراتب الاعداد ان الشرا الاول من هذه الحملة مقابل الشرا الاول من تلك الحملة الثانية والشرا الثاني من هذه الحملة مقابل الشرا الثاني من تلك الحملة ولتكن هذه الدقيمة معلومة حتى يتم الرهان فاداً حصل التطابق من هذا الحاب وحب ان لا يظهر التفاصل الا من الحاب الآخر وحيث تنقطع الحملة الناقصة من ذلك الحاب والرائد راد عليه شرا واحد فتكون الحملة الرائدة ايضا متناهية فهو المقصود فثبت هذين الرهائين ان كل جسم فهو متناه في المقدار -

اما البدنة الثانية وهي في بيان ان كل ما كان مساويا في المقدار فهو محدث والدليل عليه ان كل ما كان متناهي في القدار فانه لا يمتنع في العقل فرص وحوده اريد

من ذلك المقدار بدرجة أو نقص منه بدرجة والعلم بخوار ذلك ضروري وإذا استوت المقادير الثلاثة أعني حصول ذلك المقدار وحصول ذلك الأريد منه وحصول الانقص منه استحال رجحان ذلك التقدير على ما هو أريد منه أو انقص منه إلا بتخصيص محض وإيجاد قادر وإلا فقد ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال (١) وقد بينا في البرهان الأول أن كل ما كان فعلا فاعل مجاز فهو محدث فاداً قد ثبت أن كل جسم فهو متناه في المقدار وثبت أن كل ما كان متناهياً في المقدار فهو محتاج في وجوده إلى الفاعل المختار وثبت أن كل ما كان محتاجاً في وجوده إلى الفاعل المختار فهو محدث فيلزم الحزم بأن كل جسم محدث -

البرهان الثالث - في حدوث الاحسام أن الجسم لو كان أريالاً لكان في الأزل حاصلًا في حيز معين وأو كان في الأزل حاصلًا في حيز معين لا يسمع حروجه عنه فكان يلزم أن يسمع على كل واحد من أفراد الاحسام كونه متحركاً ولما كان هذا الثاني باطلاً كان القول بكون الجسم أريالاً باطلاً -

أما المقدمة الأولى وهي قولنا أن الجسم لو كان أريالاً لكان في الأزل حاصلًا في حيز معين فهي مقدمة بدسئية لا تقدر ذكرنا أن المراد من التحيز ما يمكن أن يسار إليها أسارة حسية بأنه هما أو هما كـ وكل موجود هذا شأنه وصفته فانه لا بد وأن يكون محتصاً بحيز معينة ومكان معين فثبت أن الجسم لو كان أريالاً لكان في الأزل حاصلًا في حيز معين وأو كان كذلك لكان حصوله في ذلك الحيز المعين أريالاً وقد بينا في البرهان الأول أن الأريال لا يروى مكان يتمتع عقلاً روال ذلك الحصول وإذا امتنع رواله امتنعت الحركة عليه فثبت أن الجسم لو كان أريالاً لكانت الحركة متمتعاً عليه لكن الحركة غير متمتعاً عليه (٢) في الاحسام المساهدة والخس دال على حوار الحركة عاينها وأما في الاحسام القائمة فالبرهان عليه الذي ذكرناه في البرهان

(١) في هامش النص - والمحال ما لا يتصور وقوعه - حكاه ولي الدين العراقي

الاول فظهر ان الجسم يتمتع ان يكون ارباعا -

البرهان الرابع في حدوث ما سوى الله تعالى بقول كل ما سوى الواحد الموحود
الواحد فانه ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محدث فادأكل ما سوى الموحود
الواحد فانه محدث -

بيان المقدمة الاولى وهي قولنا كل ما سوى الموحود الواحد فهو ممكن لذاته
بقول الدليل عليه انا لو فرضنا موحودين يكون كل واحد منهما واحدا لذاته
فلا بد وان يكونا متشاركين في الوجود الداتي ولابد وان يكونا غير متشاركين
في التعين وماده الاشتراك غير مادية الاختيار فادأ يكون كل واحد منهما مركبا من
الوجود الداتي الذي حصل به المشاركة ومن التعين الذي به حصل المادية
لكل مركب فانه معتبر في ماهيته وفي تحققه الى كل واحد من مبرديه وكل
واحد من مبرديه معاير له لان الكل معاير لكل واحد من اجزائه فادأكل
مركب فانه معتبر في تحققه الى غيره وكل معتبر في حقيقته الى غيره فهو ممكن لذاته
فادأكل مركب فهو ممكن لذاته فادأ لو فرضنا موحودين واحدا الموحود لكان
كل واحد منهما ممكنا لذاته والتساوي محال فادأ فرض موحودين واحدا الموحود
يجب ان يكون خالفا فثبت ان كل ما سوى الموحود الواحد يجب ان يكون
ممكنا لذاته -

ولما المقدمة الثانية - وهي ان كل اكان ممكنا لذاته فانه يجب ان يكون محدثا
والبرهان على صحته ان كل اكان ممكنا لذاته فانه معتبر في رجحان وجوده على
عدمه الى المؤثر وكل اكان معتبرا في وجوده الى المؤثر فانه يجب ان يكون
محدثا -

بيان المقدمة الاولى ان الممكن ما تكون ماهيته قابلة للعدم والوجود على الدل
وما كان كذلك اذ مع رجحان احد الطرفين على الآخر المؤثر بمفصل -
بيان المقدمة الثانية ان سول الافتقار الى المؤثر اما ان يحصل حال الوجود او حال

العدم فان حصل حال الوجود فاما ان يحصل حال النقاء او حال الحدوث
 لاحاث ان يحصل حال النقاء والالزم ان يكون الشئ حال بقائه معتقرا الى موجد
 يوحده والى مكنون يكونه وذلك محال لان ايجاد الموحود وتحصيل الحاصل
 محال في بدهة العقول فلم يبق الا ان يكون انتقار الاثر الى المؤثر اما حاصل حال
 الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين فانه يلزم ان يكون كل معتقرا في وجوده
 الى المؤثر فانه يكون محدثا فثبت ان كل ما سوى الواحد ممكن لذاته وثبت ان كل
 ما كان ممكنا لذاته فهو معتقرا في وجوده الى المؤثر وثبت ان كل ما كان معتقرا
 في وجوده الى المؤثر فهو محدث فادأ يلزم من هذا الرهان ان كل ما سوى الواحد
 لا بد وان يكون محدثا وهذا الرهان يهيد حدوث الاحسام والاعراض والعقول
 والنفوس والهياول ويهيد ان واحب الوجود واحد وهو الله حل حلاله -
 والحكمة فهو برهان عظيم واف باب اكثر المباحث الشريفة الالهية -

فان قيل لا نسلم ان ما سوى الواحد ممكن لذاته قوله او فرضا موحودين يكون
 كل واحد منهما واحدا لذاته اكانا متمسكين في الوجود الداتي ومتباينين في
 التعيين فيستد يكون كل واحد منهما مركبا وكل مركب ممكن فيستد يكون الواحد
 اذاته ممكنا لذاته -

قلنا لا نسلم انه يلزم من فرض كون كل واحد منهما واحدا لذاته وقوع التركيب
 وببانه من وجوه -

احدها ان بتقدير ان يكون وحب الوجود وصفا سلبيا يكون كل واحد منهما
 مشاركا للآخر في وصف سلبى ويكون كل واحد منهما ما يبا للآخر في تمام الماهية
 والاستراك في الوصف السلبى لا يوجب وقوع التركيب في الماهية بدليل ان كل
 ماهيتين بسيطتين فلا بد وان يسركا في سلب ما عداهما عهما فلو كان الاستراك
 في السلوب يوجب وقوع الكثرة في الماهية لزم ان يكون كل بسيط مركبا
 وذلك محال فلهما ان بتقدير ان يكون وحب الوجود وصفا سلبيا لا يلزم
 وقوع الكثرة فالدليل على ان الوجود ليس وصفا سلبيا تم الذى يدل على

ان الوجود وصف سلبى وحوه -

أحدها - ان الوجود لو كان وصفاً ثبوتياً لكان مساوياً لساير الموجودات
فى الوجود ومخالفاً لها فى ماهياتها المخصوصة وماهية المشاركة معاير لماهية الماهية
فالوجود بالذات لو كان امراً ثبوتياً لكانت ماهيته معايره اوجوده فالتصاف
ماهيته بوجوده اما ان يكون واحداً واما ان لا يكون فان لم يكن واحداً كان
الوجود الذاتى ممكن الوجود لذاته فكان الواحد لذاته اولى ان يكون ممكناً
لذاته وذلك محال وان كان واحداً فهذا الوجود صفة لا تصاف - كالماهية بذلك
الوجود فيكون وجود ذلك الوجود معاير له ويكون الكلام فيه كما فى الاول
فيلزم التسلسل وهو محال -

وثانيها - ان الوجود لو كان وصفاً ثبوتياً لكان اما ان يكون عبارة عن تمام تلك
الحقيقة المحكوم عليها بالوجود واما ان يكون جزءاً من تلك الحقيقة واما ان
يكون امراً خارجاً عن تلك الحقيقة والاقسام الثلاثة باطلة فاقول يكون
الوجود امراً ثبوتياً باطلاً واما فلما انه يتمتع ان يكون الوجود تمام تلك الحقيقة
والماهية وذلك لان تلك الماهية محكوم عليها بما واحداً والموضوع يتمتع ان يكون
عين المحمول ولان ماهية واحد الوجود غير معلومة والوجود معلوم والمعالم
ليس هو نفس ما هو غير معلوم واما فلما انه يتمتع كون الوجود جزءاً من تلك
الحقيقة لان على هذا التقدير تكون تلك الحقيقة مركبة وقد يستلزم ان كل مركب
ممكن فاداً يلزم ان يكون الواحد لذاته ممكناً لذاته واما قلنا انه يمتنع كون
الوجود صفة خارجة عن الحقيقة لان كل ما كل صفة خارجة عن الحقيقة مصفراً
اليها كان تحققه متوقفاً على تحي تلك الحقيقة وكل ما كان كذلك كان ممكناً
لذاته وذلك الوجود بالذات ممكن لذاته واداً كان الوجود ممكناً بالذات كان
الواحد بالذات اولى بان يكون ممكناً بالذات فسب ان الاقسام الثلاثة باطلة فكان
انقول يكون لوجود امراً ثبوتياً باطلاً -

ثالثها - ان الوجود محمول على العدم والمحمول على العدم يمتنع ان يكون ثابتاً

والوحدان يتمتع ان يكون ثابتا وانما قلنا ان الوحدان محمول على العدم لان كل ما يصدق عليه انه يتمتع ان يوحد يصدق عليه انه يجب ان لا يوحد فالوحدان محمول على لا وجود فتست ان مفهوم الوحدان محمول على العدم وانما قلنا ان المحمول على العدم يتمتع ان يكون ثابتا لانه ثبت في بدهة العقول ان قيام الصفة للوحدان بالهي المحض محال فتست بهذه الراهين الثالثة ان الوحدان صفة عدمية وتثبت ان الاستراك في الصفة العدمية لا يوحد وقوع اكثره في الماهية فتست انه لا يلزم من استراك الشئيين في الوحدان وقوع التركيب في ماهيتهما -

السؤال الثاني - سلما ان الوحدان صفة ثبوتية لكن لا نسلم ان التعيين امر ثبوتي بل سؤل التعيين ليس بامر ثبوتي واذا كان كذلك لا يلزم من حصول الماهية في التعيين وقوع التركيب في الماهية -

والذي يدل على ان التعيين ليس امرا ثبوتيا وحوه -

احدها ان تعيين كل شيء متعين غير تعين المتعين الآخر واللكان تعيين كل شيء عين تعين غيره وعلى هذا التقدير يلزم ان يكون الاشياء كلها متعينات عن واحد ودو محال -

اذا مت هذا فقول افراد التعيينات متساوية في مادية كونها تعينا وكل واحد من تلك الافراد يباين الآخر بتعيينه فيلزم ان يكون تعين المتعين رائدا عليه في الكلام في الداعي كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال -

وثانيها وهو ان التعيين لو كان رائدا على اداب لكان اختصاص ذلك الرائد المسمى بالثبوت بهذه الداب دون تلك الداب يتوقف على امتياز هذه الداب عن تلك الداب ولكن امتياز هذه الدات عن تلك الدات يتوقف على تعين هذه الدات وتلك الداب فلو كان تعين هذه الداب وتعين تلك الداب معلا بذلك الرائد وقع الدور وانه محال -

وبالتها - لو كان التمييز وصفا رائدا على اداب لكان المتعين لم يكن في نفسه شيئا واحدا بل كان شيئين احدهما تلك اداب والآخر الصفة المسماة بالتعيين القائمة

بالدات واذا كان شيئين فلكل واحد منهما تعين فلا يكون ذلك الشئ اثنين بل اربعة ثم لكل واحد من تلك الاربعة تعين آخر فلا يكون ذلك اربعة بل ثمانية وهلم جرا فيلزم من ذلك ان الشئ الذى حكما عليه بانه واحد ليس بواحد بل اعداد غير متناهية وذلك محال لان الواحد لا يكون عددا وايضا فان الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فلاندها ك من وحده لكن تلك الوحدة لها تعين فلا تكون الوحدة وحدة هذا حاف -

ورابعها ان التعين عبارة عن انه ليس هو ذلك الآخر ومفهوم انه ليس هو الآخر مفهوم سلبى لا ثبوتى فتست بهذه الدلائل ان التعين يمنع ان يكون امرا ثبوتيا واذا ثبت هذا فقول لم لا يجوز ان يقال الشئان اللذان يكون كل واحد منهما واحدا لداته انها يتشاركان في تمام لماهية وهى الوحوب ويتبايان بالتعين الا ان التعين امر عدى وعلى هذا التقدير لا يلزم وقوع التركيب في الماهية -

السؤال الثالث - سلما انه يلزم من حصول الاشتراك في الوحوب وحصول التباين في التعين وقوع الكثرة في الماهية لكن هذه الكثرة لازمة سواء قلنا بان واحب الوحود واحد او لم نقل به -

وبما به من وجوه - احدها انه لا شك ان هاهنا وارم وملرومات فان الثلاثة مستلزمة لداتها لمعنى الفردية والاربعة مستلزمة لداتها لمعنى الروحانية والسواد لداته مضاف للياص فهذه الاستلزامات الداتية وحوادث داتية وهى انواع كثررة فادأ واحب الوحود لداته اكثر من واحد -

وثانيها هب ان واحب الوحود لداته ليس الا الواحد لكن الواجب بغيره فيه كثرة ثم الواجب لداته يسارك الواجب بغيره في مسمى كونه واحدا ويمتارعه بخصوص كونه واحدا لداته وماله المشاركة معاير لماه المايبة فالوحوب بالدات مركب في ماهيته وحيث تعود المحالات المذكورة -

وثالثها ان واحب الوحود لداته يساوى في كونه موحد او سائر الموحدات وبما ينها تنعيه بذلك المعين اما ان يكون سلبيا او ثبوتيا فان كان ذلك المعين سلبيا

يكون هو من حيث انه هو عدم الوجودا وذلك محال فاداً ذلك التعيين الذي به
باب غيره امر ثبوتى فاداً هو مركب عن الوجود الذى به يشارك غيره وعن التعيين
الذى به امتار عن غيره فيلزم وقوع الكثرة في داته -

السؤال الرابع - هب انه يلزم من ذلك وقوع الكثرة في دات كل واحد منها
لكي لم لا يجوز ان يقال كل واحد من حثي داته واحب لداته وذلك المجموع
يجب لوجوب حثيه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم منه محدود اصلا سيما ان
كل ما سوى الواحد ممكن لداته فلم قلتم ان كل ممكن لداته محدث - قوله لان كل ما
كان ممكنا لداته فانه محتاج الى المؤثر وكل محتاج الى المؤثر فهو محدث قلنا اما المقدمة
الاولى وهي ان كل ما كان ممكنا لداته فانه محتاج الى المؤثر فيصحى البحث عليها
في مسألة اثبات الصانع ان شاء الله تعالى -

واما المقدمة الثانية وهي قوله ان كل ما كان محتاجا الى المؤثر فهو محدث بهذا
مجموع ، قوله حاحة الاثر الى المؤثر اما ان تحصل حال البقاء او حال الحدوث
او حال العدم -

قلنا الكلام عليه من وجهين الاول - انه مقوص بالمعلول فانه يمتي معتقرا الى
العلة حال بقائه وكذلك المشروط يمتي معتقرا الى الشرط حال بقائه وكذلك
عالمية الله تعالى معللة بعلمه مع كون كل واحد منها اريا -

ومن المقوص للارادة ان اريد بقاء الشيء اما على وجوده او على عدمه وبقاء الشيء
على وجوده يمتنع ان يكون صفة رائدة على داته لانه لا معنى للبقاء الا بفس
حصوله في الزمان الثاني وحصول الشيء في الزمان الثاني لو كان رائدا عليه
لكان ذلك الرائد حاصلا في ذلك الزمان ويلزم التسلسل وهو محال واما بقاء الشيء
على عدمه فيمتنع ان يكون وصفا ثبوتيا رائدا عليه والارم قيام الوجود بالمعدوم
فلما ثبت ان الانسان قد يريد بقاء الشيء وثبت ان بقاء الشيء نفس دات الشيء
ثبت ان الارادة قد تتعلق بالشيء حال بقاء الشيء -

الوجه الثاني من الكلام على ذلك الدليل انما يعارضه بوجوه احرم من الدلائل -

الوجه الاول ان عدم الفعل ينافى وجوده وعدم الفاعلية ينافى حصولها ومما في
الشيء يمتنع ان يكون شرطاً له فالعدم السابق يمتنع ان يكون شرطاً لكون الفعل
معلولاً لكون الفاعل فاعلاً فاداً كونه الفعل معلولاً وكون الفاعل فاعلاً ممكناً التحقق
بدون انعدم السابق وذلك هو المطلوب -

الوجه الثاني ان الاثر حال بقائه ممكن الوجود بلائذ له من مؤثر فالشيء حال
بقائه معتقراً الى المؤثر انما قلنا ان الاثر حال بقائه ممكن الوجود لان المراد من
الامكان كونه تلك الماهية في نفسها قابله للعدم والوجود وكونها في نفسها غير
متأنية من الامرين فتلك الماهية من حيث هي هي ان كانت متأنية من قول
العدم وحب ان تكون كذلك ابداً وان كانت هويتها من حيث هي هي لا تأني
عن قول العدم كانت هذه الحالة حاصلة ابداً فكانت ممكنة ابداً واما ان الممكن
اللائذ له من مؤثر فهو ظاهر -

و اذا ظهرت المقدمات ثبت ان الممكن حال بقائه معتقراً الى المؤثر وذلك يقدر
في ان الافتقار الى المؤثر لا يحصل الا حال الحدوث -

الوجه الثالث - ان الحدود عبارة عن كون وجود الشيء مسوقاً بعده وهذه
المسوقية صفة من صفات الشيء وقعت من بعوته وصفة الشيء معتقراً للتبوت
الى تحقق الموصوف حدوث الشيء معتقراً الى وجوده ثم ان وجوده معتقراً
الى تأثير المؤثر فيه الذي هو معتقراً الى احتياجه الاثر الى المؤثر الذي هو معتقراً الى
علة ذلك الاحتياج والى حرة تلك العلة والى شرط تلك العلة فلو كان الحدوث
علة للحاجة او حرة من تلك العلة او شرطاً لتلك العلة لزم تأخر الشيء عن
نفسه بمراتب وهو محال فلهذا لا عبرة بالحدوث في حصول احتياجه الاثر
الى المؤثر -

الوجه الرابع - وهو ان الممكن الخاص هو الذي يصدق عليه انه يمكن وجوده
ويمكن عدمه وادانته هذا مقول كونه العدم ممكناً اذا ان يكون محو حاله الى
المؤثر ولا يكون كذلك فان كان الاول كان العدم الممكن المستمر من الارل الى
الآن

الآن محتاجا الى المرحح فتستأن الشيء حال استمراره قد يقتصر الى المؤثر وإن كان النابى فهو باطل لأن ما عية الامكان الخاص واحدة فى حابى الوجود والعدم فإن لم يكن فى حابى العدم نحو حال المرحح فكذلك فى حابى الوجود وحب ان لا يحوح الى المؤثر وحيث يلم استعناء المكنى عن المؤثر وهو محال -

الوجه الخامس - ان الممكنات لا بد من انتهاءها فى سلسلة الخاضع الى واجب الوجود فعول واجب الوجود اما ان يكون مستجمعا لجميع تلك الامور المعترية فى المؤثرية فى الارل او ما كان مستجمعا لتلك الامور فى الارل - فان كان الاول لرم من دوائه مع دوام جميع تلك الامور المعترية فى المؤثرية دوام آثاره وعلى هذا التقدير ثبت ان استناد الار الى المؤثر لا يتوقف على كون الار حادثا واما بان قلما بانه تعالى ما كان مستجمعا فى الارل لجميع الامور المعترية فى المؤثرية فيثبت ان حصول تلك الامور المعترية فى المؤثرية حادثا تم الكلام فى كيفية حدوثها كما فى الاول وبارم التسلسل وهو محال -

الوجه السادس - انا لو تصورنا محدثا حدث مع وجود ان يحدث لذاته قطعنا بانه لا حاجة به فى حدوثه الى المرحح لأنه لما كان مترجعا لذاته فالمرجح لذاته وبداته مع استناده الى المؤثر المرحح الخارجى وان ادا تصورنا وجودا ناقيا واعتقدنا ان الوجود ناسبه اليه كعدمه فما بانه لا بد له من المرحح وهذا يدل على ان علة الحاجة هى الامكان لا الحدوث -

الوجه السابع - ان المحدث له امور ثلاثة - الوجود الحاصل فى الحال والعدم السابق وكون هذا الوجود مسوقا بذلك العدم فعول المحتاج الى المؤثر ليس هو بعدم السابق فانه بهى محض وهو ما قص للحصول التأنى وليس هو ايضا كون ذلك الوجود مسوقا بالعدم فان كون هذا الوجود مسوقا بالعدم امر واجب لذاته ممتنع التعبير والواجب لذاته لا محتاج الى المؤثر فلم يبق الا ان يقال المحتاج الى المؤثر هو الوجود الحاصل فى الحال -

فمقول لا حائر ان يكون المحتاج الى المؤثر ، بطابق الوجود والا لكان الواجب

لداته معتقرا الى المؤثر وهو محال ولما بطل هذا القسم لم يبق الا ان يقال المحتاج الى المؤثر هو الوجود للممكن فان الحدوث ساقط عن درجة الاعتداد بالكلية -
 الوجه الثامن - ان الصفات الخارجة الاربعة للماهية كالروحية للاربعة والفردية للحمسة لا بد وان تكون ممكنة في نفسها لانه لا يعقل وجود هذه الصفات على سبيل الايراد والاستقلال بل لا يعقل ثبوتها الا عارضة لهذه الماهيات وكل ما لا يكون مستقلا بنفسه ولا معددا لداته فانه لا بد وان يكون ممكنا لداته واحدا غيره فاداه هذه اللواري معلولة لتلك الماهيات ثم ان تلك الماهيات قط ما كانت حاوية على تلك اللواري فان الاربعة لا يعقل ان تكون ممكنة عن الروحية والحمسة لا تكون ممكنة عن الفردية فقد ثبت في هذه الصورة استناد الشيء الى غيره مع كون الاثر دائما بدوام المؤثر فهذه الدلائل التامة دالة على انه لا يلزم من افتقار الشيء الى وجوده الى غيره كون الاثر حادثا وبالله التوفيق -

ثم نقول ما ذكرتم من الدلالة مقصوص بكون الله تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدره فان علم الله تعالى ان كان واحدا لداته وداته ايضا واحدة لداتها فقد حصل وجودا لكل واحد منهما واحدا لداته وذلك يبطل المقدمة الاولى من مقدمات دليلكم وان كان علم الله تعالى ليس واحدا لداته بل ممكنا لداته واحدا بوجود داته مع ان علمه قد يم كان ذلك اعترا فابكون الاثر والمؤثر دائمين وذلك يبطل المقدمة الثانية من مقدمات دليلكم وبالله التوفيق -

والجواب - قوله ما الدليل على ان الوجود امر نسوتي -

قلنا يدل عليه وجهان الاول ان الوجود تأكيد الوجود فلو كان الوجود عدما لكان احد المقيضين سببا لتاكيد الآخر وانه محال الثاني ان الوجود يباقي الالوجود والداخل تحت الالوجود اما الممتنع واما الممكن الخاص والممتنع معدوم والممكن الخاص محصور ان يكون معدوما فاداء الالوجود محمول على المعدوم فيكون معدوما وان كان الالوجود معدوما كان الوجود هو حودا ضرورة ان احد المقيضين لا بد وان يكون هو حودا -

واما

واما المعارضات فابها ناسرها معارضة بوجه واحد وهو ان الوجود لو كان عدما محصا في الخارج لم يكن الشيء في الخارج موصوفا بانه واجب بهذا يقتضى معنى واجب الوجود لذاته وانه محال -

قوله - ما الدليل على ان التعيين امر ثبوتى قلنا الدليل عليه ان هذا الانسان يساوى ذلك الانسان في كونه انسانا ولا يساويه في كونه هذا اوداك وما به المشاركة غير ما به المماثلة فالتعيين امر رائد على الماهية ثم ذلك الرائد لا يجوز ان يكون عدما ويدل عليه وجهان الاول ان التعيين حرء من ماهية المعين والمعين من حيث انه ذلك المعين موحود وحرء الموحود موحود فالتعيين امر موحود -

التالى ان التعيين لو كان عدما لم يكن عدم أي تعين (١) اتفق بل كان عبارة عن كون هذا الشيء ليس هو ذلك الشيء فادا فسرنا تعين هذا بعدم تعين ذلك فتعين ذلك ان كان عدما كان تعين هذا عدما لعدم وعدم الوجود فتعين هذا امر موحود وان كان تعين ذلك امر اوجوديا كان ذلك التعيين امرا موحودا فتستلزم ان احدا لتعيين امر موحود واذا كان كذلك وحب ان يكون كل تعين امرا موحودا لان حقيقة التعين حقيقة واحدة لا تختلف بصورة وصورة -

واما المعارضة الاولى - فخواها ان الماهية والتعين اذا اجتماعا فابصياف التعين الى الماهية صارت الماهية متعينة وابصياف الماهية الى التعين صارت التعين متعينة وهذا الطريق يقطع التسلسل لا يقال انه لم يلزم التسلسل لكنه يلزم الدور -

لانا نقول الدور انما يلزم لو كانت ماهية كل واحد منهما مسا لماهية الآخر لكما لا نقول كذلك بل نقول ماهية كل واحد منهما مسبب لتعين الآخر وذلك لا يوجب الدور وهذا الطريق صحيح عن بقية المعارضات وبالله التوفيق -

قوله - كون الثلاثة فردا والاربعة روحا ورواحية لدواتها فاداً واجب الوجود اكثر من واحد -

قلنا مرادنا من قولنا واجب الوجود لذاته الموحود الذى يكون مستقلا ومستندا بذاته وتحققه وهذه صفات تكون لاحقة للاهيات فلا تكون واحدة لدواتها قوله

الواحد لداته يسارك الواحد لغيره في مسمى الوحوب -
 قلنا لكسه يمتارعه بقيد سالى وعلى هذا التقدير لا تلزم الكثرة -
 قوله الواحد لداته يسارك الممكن لداته في مسمى الموحودية ويحاكمه في التعيين
 فتلزم الكثرة -

قلنا مدهما ان الوحد الذي به المساركة معيار للماهية المخصوصة الى بها الماهية يمكن
 لم لا يحور ان تكون تلك الماهية مستارمة لذلك الوحد -

الا انه يبقى ههما اسكال وهو انكم لما جعلتم تلك الماهية علة لذلك الوحد مع كون
 الماهية والوحد دائمين فقد اعبرتم بان استناد الار الى المؤثر لا يتوقف على
 الحدوث وهذا الاشكال مما يستجير الله تعالى فيه فوله لم لا يحور ان كل واحد
 من الموحودين الواحديين يكون مركبا من الوحد الذي به المساركة ومن التعيين
 الذي به المسائمة الا ان كل واحد من هذين الحريين يكون واحدا لداته وحيث
 يكون المركب واحدا لرحوب كل واحد من حرييه قلنا هذا باطل من وجهين -
 الاول هو ان لو فرضنا موحودين يكون كل واحد منهما واحدا لداته لزم كون
 كل واحد منهما مركبا من كل مركب ممكن فيلزم ان يكون الواحد لداته غير
 واحد لداته وذلك حال واحد لزم الحال من هذا المندر كما ان هذا التقدير في تقرير
 المطاوب -

الوجه الثاني - وهو ان لو فرضنا كل واحد من ذلك اثنان واحدا مستند لغيره كان
 في الوحوب ويتاثران المتصيرين فيلزم كون كل واحد من هذين الحريين
 مركبا من احرار لا نهاية لها -

واما الوحد الذي ذكرتموها في ما ان الاوتار قد يحصل حال ابقاءه يقول ان
 دايما اقوى من الرحوه التي ذكرتموها ودائم لانا اذا امدنا الداعي حال بقائه ان
 المؤثر فذلك المؤثر اذا ان يقال انه لم صدر عنه اثر او بالصدر عنه اثران لم صدر
 عنه اثر لم يكن اثرا وان صدر عنه اثر فذلك اثر واحد ان يتبين ان له كان حاصلا
 قبل ذلك او يصدق عليه انه ما كان حاصلا قبل ذلك، ان صدق عليه انه كان حاصلا

قبل ذلك فيستد يلم ان يقال المؤثر حصل في هذا الوقت شيئاً كان ذلك الشيء حاصلًا قبل ذلك وهذا غير معقول واما ان يصدى عليه انه ما كان حاصلًا قبل هذا الوقت فهذا الاثر يكون حادثًا لا باقيا مكان المعتبر الى المؤثر هو الحادث لا الباقي فهذه نكتة حايلة قوية في بيان ان اسناد الاثر الى المؤثر لا يحصل الاحال الحدوث - واما الجواب عن تلك الوجوه على سبيل التخصيص فقد كورد في المطولات - قوله هذا مقصود (١) بكونه تعالى علما بالعلم قادرا بالقدرة - قلنا هذا السؤال صعب وهو مما يستحير الله تعالى فيه -

الرهان الخامس في حدوث الاحسام - لو كان الجسم قديما لكان قدمه اما ان يكون عين كونه حسبا واما ان يكون معيار الكونه حسبا والقسمان باطلان فطل القول بكون الجسم قديما اما قلنا انه لا يجوز ان يكون قدم الجسم عين كونه حسبا لانه لو كان كذلك لكان العلم بكونه حسبا علما بكونه قديما فكما ان العلم بكونه حسبا ضروري لرم ان يكون العلم بكونه قديما ضروريا ولما بطل هذا فسد هذا القسم واما قلنا انه لا يجوز ان يكون قدم الجسم رائدا على كونه حسبا لان ذلك الرائد ان كان قديما لرم ان يكون قدمه رائدا عليه ولرم التسلسل وان كان حادثا فكل حادث فله اول وكل قدم فله اول له فلو كان قدم القديم عبارة عن ذلك الحادث لرم ان يكون ذلك الشيء له اول وان لا يكون له اول وهو محال -

فان عارضوا بكونه حادثا قلنا الحادث عبارة عن مجموع الوجود الحاصل في الحال والعدم السابق ولا يبعد حصول العلم بالوجود الحاصل مع الجهل بالعدم السابق بخلاف القديم فانه لا معنى له الا بنفس وجوده فطهر الفرق وهذا وجه تحليل (٢) وفيه مساحت دقيقة - وليكن هذا آخر كلامنا في شرح دلائل حدوث الاحسام والله اعلم -

واحتج القائلون بالتقدم بوجوه اولها لاشك ان الممكنات تنتهي في سلسلة الحاجة الى واحد الوجود فيقول كل ما لا بد منه في كونه تعالى مؤثرا في آثاره اما ان يقال انه كان حاصلًا في الارل او ما كان حاصلًا في الارل فان كان كل ما لا بد منه في المؤثرية

حاصلا في الارل فاما ان يحب مع حصولها حصول الاثر او لا يحب فان وحب ارم
من دوامه دوام الاثر وان لم يحب كان وجوده مع عدم تلك الآثار حائرا
فلمرص ذاته مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية بارة مع وجود تلك الآثار
واخرى مع عدمها فاحتصاص ذلك الوقت بالوجود دون الوقت الآخر اما ان
يتوقف على احتصاصه بامر الاحله كان هو اولي بوجود ذلك الاثر واما ان لا يكون
كذلك فان كان الاول كان ذلك المحصص معتبرا في المؤثرية وهو ما كان حاصلا
قبل ذلك الوقت فادأكل ما لاند منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الارل وكما
قد فرضناه حاصلا هذا حلف وان كان الثاني كان ذلك ترجيحاً لا حظراً في الممكن
المتساوي على الآخر من غير مرجح اصلا وهو محال هذا اذا قلنا بان كل ما لاند
منه في المؤثرية كان حاصلا في الارل اما اذا قلنا بان كل ما كان حاصلا في الارل
يحدثه في لا يرال بعد ان لم يكن اما ان يعتقر الى مؤثر او لا يعتقر فان لم يعتقر همد
حدث الممكن لاعن مرجح وان اعتقر نقلنا الكلام الى كيفية احداث تلك الامور
ويلزم التسلسل وهو محال هذا هو العمدة الكبرى للقوم -

احباب المتكلمون عنه من وحوه - احدها انه لم لا يجوز ان يقال العالم اما حدث في
الوقت المعين لان ارادة الله تعالى تعلق بانيادته في ذلك الوقت دون سائر الاوقات
وايس لاحدان يقول لم تعلق الارادة باحداث العالم في ذلك الوقت ولم تعلق
ارادته باحداثه في سائر الاوقات وذلك لان تلك الارادة بعينها واهيتها المخصوصة
اقتضت التعلق باحداث العالم في ذلك الوقت والمآهيات لا تعلل -

وثانيها انه تعالى عالم بجميع الخرياب وكان عليه القديم متعلقاً بان العالم في اى الاوقات
يوجد وفي ايها لا يوجد والارادة لا تتعلق بالشىء الاعلى وفق العلم فلهذا السبب
تعلقت ارادة الله باحداث العالم في الوقت الذي علم وقوعه فيه ولم تتعاق باحداثه
في سائر الاوقات -

وتالها لم لا يجوز ان يقال ان ذلك الوقت احتض بحكمة حمية لاحالها حصص الله
تعالى احداث العالم بذلك الوقت دون سائر الاوقات وادا كان هذا الاحمال

قائما سقطت هذه المطالبة -

ورائها ان احداث العالم في الارل محال لان الاحداث عبارة عن جعله موجودا بعد ان كان معدوما وذلك يستدعي سبق العدم والارل عبارة عن هي المسوقية بالغير فكان الجمع بينهما محالا -

وحامسها ان العالم قبل ذلك الوقت ما كان ممكنا بل كان محتما ثم انقلب ممكنا في ذلك الوقت -

وسادسها - ان القادر المختار يمكنه ان يرجح احد المقدورين على الآخر من غير مرجح كما ان الهارب من السبع اذا عن (۱) له طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما على الآخر من غير مرجح والعطشان اذا جرب بين قدحين متساويين فانه يختار احدهما على الآخر من غير مرجح -

قالت العلامة لو تأملتم حق التأمل في الحجة التي ذكرتموها لما اورثتم هذه الاحوة وذلك لان حاصل هذه الاحوة يرجع الى حرف واحد وهو ان كل ما لا بد منه في ايحاد العالم ما كان حاصل في الارل -

واما الجواب الاول فلا ينكم قلتم بان ارادة الله تعالى تعلقت بايحاد العالم في ذلك الوقت المعين وذلك الوقت المعين ما كان حاصل في الارل فاذا العالم انما لم يوجد في الارل لان حصول ذلك الوقت المعين شرط وذلك الوقت ما كان حاصل في الارل فعاب الايحاد لهوات شرطه -

واما الجواب الثاني - فهو ان الوقت الذي علم الله تعالى ان العالم يوجد فيه شرط لوجود العالم وذلك الوقت ما كان حاصرا في الارل والعالم لا يوجد لان شرطه ما كان حاصرا في الارل -

واما الجواب الثالث فهو ان شرط دخول العالم في الوجود حصول ذلك الوقت المشتمل على تلك المصلحة وذلك الوقت ما كان حاصرا في الارل فالعالم لم يحصل لان شرط حصوله كان فائتا -

واما الجواب الرابع - فهو ان انقضاء الارل شرط الايحاد وهذا الشرط ما كان

حاصلا في الاول فئات الایجاد لهوات شرطه -

واما الجواب الخامس - فهو ان حضور الوقت الذي حدث فيه امكان العالم شرط الایجاد وهذا الشرط ما كان حاصلا في الاول فئات الایجاد لهوات شرطه -

واما الجواب السادس - وهو ان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر لا يرجح معناه ان دخول العالم في الوجود يتوقف على ذلك الترجيح ثم ان ذلك الترجيح ما كان حاصلا في الاول فئات الایجاد لهوات شرطه فثبت ان هذه الاحوة الستة كلها راجعة الى حرف واحد وهو اختيار احد القسمين المذكورين في تلك الحقبة وهو ان كل ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الاول لكما ذكرنا هذا القسم واطلناه بان تلك الامور لما لم تكن حاصلة في الاول تم حدثت فان كان حدوثها عينا عن المرحح لزم نفي الصانع وان افتقر الى المرحح عاد التقسيم الاول فيه وارم التسلسل فهذه الوجوده ليست احوة عن تلك الحقبة الستة اصلا ثم ان بعد هذا بطل كل واحد من تلك الاحوة على سبيل التفصيل -

اما الجواب الاول - فهو ضعيف من وجهين الاول ان الارادة القدیمة المتعلقة بايجاد العالم في الوقت المعين اما ان تكون صالحة لتعلق بايجاد العالم في وقت آخر واما ان لا تكون صالحة لذلك فان كان الحق هو الاول كانت الارادة صالحة لايجاد العالم في هذا الوقت وصالحة لتعلق بايجاد العالم في سائر الاوقات فترجح بعض التعلقات على ما سواه ان لم يقتصر الى المرحح فقد ترجح الممكن لاعم المرحح وان افتقر الى المرحح كان الكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل - وان كان الحق هو القسم الثاني وهو ان تلك الارادة المتعلقة بايجاد العالم في ذلك الوقت ما كانت صالحة لتعلق بايجاد العالم في وقت آخر فيمتد لا يكون هذا المؤثر فاعلا مختارا بل مؤثرا موحيا بالذات وادا كان موحيا امتنع تخلف المعلول عنه فهذا يقتضي القول بقدوم العالم لا محدوثة -

والوجه الثاني - ان تعلق ارادة الله بايجاد العالم اما ان لا يكون مشروطا بوقت معين واما ان يكون مشروطا بوقت معين فان لم يكن مشروطا بوقت معين فهذا

معناه انه تعالى في الاول اراد ايجاد العالم من غير ان تكون تلك الارادة محتصة بوقت معين واداكات الارادة غير مقيدة بوقت معين السته وما كانت مشروطة بمرط فائت السته وحب حصول المراد مع هذه الارادة وكان التقدف لارما واما ان كانت الارادة مشروطة بوقت معين فمثل ان يقال انه تعالى اراد ايجاد العالم في وقت معين فذلك الوقت ان كان حاصرا في الاول لرم حصول ذلك المراد في الاول وان لم يكن حاصرا في الاول كان حادثا فحيث يتقل الكلام الى كيفية ارادته لاهداث ذلك الوقت فان كانت تلك الارادة مشروطة بوقت آخر لرم التسلسل وهو محال -

واما الجواب الثاني - فهو ايضا ضعيف من وجهين الاول ان العلم بحدوث العالم في ذلك الوقت تنع لحدوث العالم في ذلك الوقت لان العلم تنع للمعلوم وحدوث العالم في ذلك الوقت تنع لارادة احداثه في ذلك الوقت فلو جعلنا ارادة احداثه في ذلك الوقت تنع لعلمه بوقوع العالم في ذلك الوقت لرم الدور -

الثاني - ان علم الله تعالى لما يعلق بحدوث العالم في وقت معين وبعدم حدوثه في وقت آخر تعير المعلوم وتعير المعلوم محال فحيث يتمتع عقلا ان لا يحدثه في ذلك الوقت الذي علم حدوثه فيه ويتمتع عقلا ان يحدثه في الوقت الذي علم انه لا يحدثه فيه فهذا المؤثر لا يكون فاعلا محاربا بل يكون موحا بالذات -

واما الجواب الثالث - وهو ان حدوث العالم انما احتص بذلك الوقت لاحتصاص ذلك الوقت بمصلحة لا توجد في سائر الاوقات فهو ايضا ضعيف من وجهين -

الاول - ان حدوث العالم لما توقف على حصول ذلك الوقت المحتص بتلك المصلحة وروب ذلك الوقت ان كان لا يحدث فهو هي الصانع وان كان لمحدث فالسؤال عائد في انه لم لم يحدث قبل ذلك الوقت او بعده ويلرم التسلسل وايضا فالمصلحة الحاصلة في ذلك الوقت ان كانت حاصلة قبل ذلك الوقت فما لاهله حدث العالم كان حاصلا قبل ذلك الوقت فيلرم ان يحدث العالم قبل ان حدث وانه محال وان

قلنا ان تلك المصلحة ما كانت حاصلة قبل ذلك الوقت وانما حصلت في ذلك الوقت فاما ان يقال انه حدثت تلك المصلحة في ذلك الوقت مع وحب ان تحدث او مع حوار ان تحدث فان كان الاول فقد حورتم ان يحدث الشيء لداته وادا حار ذلك في بعض الامور حار مثله في كلها ويلزم هي الصانع وهو محال وان كان الثاني افتقر اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة الى محصل آخر والكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل وهو محال ايضا -

والثاني وهو ان مع العلم باشتغال ذلك الوقت على تلك المصلحة اما ان يكون الترك ممكنا او لا يكون فان لم يكن ممكنا كان المؤثر موحا بالدات لافاعلا بالاختيار وان كان الترك ممكنا فلما كان الترك والعلم ممكنين مع ذلك الداعي فان توقف على مرجح آخر كان الكلام فيه كما في الاول وبارم التسلسل وان لم يتوقف كان الممكن واقعا لاعم مرجح -

لا يقال الفعل مع هذا الداعي يصير اولى بالوقوع ولا تنتهي الاولوية الى حد الوحوب لا نقول - القول هذه الاولوية سيأتي انطاله ان شاء الله تعالى في مسألة خلق الافعال (١) -

واما الخواب الرابع وهو ان حضور الارل كان مانعا من الاتحاد فهو ايضا ضعيف من وجهين -

الاول ان مسمى الارل الذي جعلتموه مانعا من الاتحاد اما ان يكون واحدا لداته او ممكنا لداته فان كان الاول امتنع رواله وكان يجب ان لا يروى ذلك الامتناع هذا خلف وان كان ممكنا لداته فلا بد لحصوله من سبب والكلام فيه كما في الاول ويقطع حي يتهى الى الواجب لداته وحيث يعود المحذور المذكور -

والثاني ان عدم انعالم في الارل الى وف حدوده هي محص والهي المحص لا يكون فيه اختلاف وامتناع القول بان ذلك العدم في الارل مانع من الفعل وفي لا يزال غير مانع منه -

واما الجواب الخامس - وهو ان العالم ما كان ممكن الوجود قبل ان يوجد وهو ايضا ضعيف من وجهين الاول ان هذا يقتضى ان يقال انه كان ممتنع الوجود لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته وهذا يقتضى انقلاب الحقائق وهو محال -

الثاني - ان حال الماهية من حيث هي لا تختلف فان ثبت كونها قابلة للوجود في بعض الاوقات ثبت انها من حيث هي قابلة للوجود ابدا فكانت ممكنة ابدا فيمتنع ان يكون حصول ذلك الامكان مخصوصا بوقت دون وقت -

واما الجواب السادس وهو قولهم القادر المحمار يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح فهو ايضا ضعيف من وجهين -

الاول - انه لما استوى الامر بالنسبة اليه ثم وقع احدهما دون الآخر من غير مرجح كان وقوع ذلك الفعل انما قيا لا اختياريا وان حار ذلك بلسان مثله في سائر الجواب وذلك يقتضى استعناء الحدوث عن المرجح -

الثاني - وهو ان القادر على الفعل والترك اذا استوى الفعل والترك بالنسبة اليه فاما ان يقال انه لا يرجح احد الطرفين على الآخر الا اذا حصل ذلك القادر ذلك الطرف بسوء ترجيح او يقال انه يرجح احد الطرفين على الآخر وان لم يحصل ذلك القادر ذلك الطرف بسوء ترجيح فان كان الاول فيثبت يتوقف رجحان ذلك الطرف على الطرف الآخر على انصاف ذلك المرجح اليه وحيث يعود الاشكال من الرأس وهو ان ذلك المرجح هل كان حاصلا في الارل او ما كان حاصلا في الارل فان كان الحق هو الثاني كان معناه انه يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير ان ان يكون ذلك الرجحان لسبب ترجيحه فيثبت لا يكون ذلك الفعل واقعا بايقاعه بل يكون واقعا من عرسب وذلك يقتضى استعناء الفعل عن الفاعل وبهذا الحرف يظهر ضعف كلاهما في التميل بالهزار من السمع اذا عني له طريقان وبالعطشان اذا خير بين شرب قدحين لان في هذه الصورة يعلم كل احد انه ما لم يمحصر في قلبه اراده الذهاب في احد الطرفين واراذه شرب احد القدحين فانه لا يرجح ذلك الطريق على الثاني ولا يرجح ذلك القدح على الثاني فظهر بهذا

ان حصول الترجيح من غير المرجح اما ان يكون محالا واما ان يلزم منه هي،
المؤثرات والتأثرات وذلك يوجب هي الصانع بالكلية وهو باطل فهذا تمام الكلام
في تقرير هذه الشبهة وهي في الحقيقة اعظم شبه الملازمة في هذه المسئلة -
الشبهة الثانية لهم في المسئلة - قالوا المفهوم من كون الواحد مؤثرا في العالم امر
معاثر لدات واحد الوحود ولدات العالم ويدل عليه وحوه -

احدها - انه يمكن ان يعقل دات واحد الوحود ويعقل دات العالم مع الشك
في ان واحد الوحود مؤثر في العالم ومع الشك في ان دات العالم اثر واحد
الوحود وادا امكن تعقل الداتين حال كون المؤثرية والاثرية (١) مجهولة عليهما
ان كون الواحد مؤثرا في وحوه العالم وكون العالم اثر الواحد الوحود امر
معاثر للداتين -

وثانيها - ان كون احد الداتين مؤثرة في الاخرى نسبة بين الداتين والنسبة بين
الشيئين متوقعة عليهما والمتوقف على الشيء معثر له فهذه المؤثرية والاثرية وصفا
معاثر ان للداتين -

وثالثها - انا نقول هذه الدات مؤثرة في تلك فحكم على تلك الدات بالمؤثرية
والمحكوم عليه معاثر للمحكوم به لا محالة -

ورابعها - انا نقول هذه الدات صارت مؤثرة في الاثر العلاني بعد ان كانت غير
مؤثرة فيه فتحدد صفة المؤثرية مع كون الدات موحودة قبل يدل على ان صفة
المؤثرية معاثره لتلك الدات -

لا يقال لم لا يجوز ان يكون المراد من كونها مؤثرة في ذلك الاثر نفس حصول
ذلك الاثر -

لا انا نقول هذا باطل فانا نقول اما واحد هذا الاثر لاجل ان هذا المؤثر اثر في
وحوده فعليا وحوده لمؤثرية المؤثر المؤثر فيه فلو كانت مؤثرية المؤثر عبارة عن
وحود الاثر اكان ذلك تعليلا لو حود الاثر بنفسه وانه محال -

وادا ثبت ان كون واحد الوحود مؤثرا في وحوه العالم وصف رائد على الدات

فقول هذا الوصف لاحثر ان يكون وصفا سلبيا لان قولنا الشيء الفلاني اثر في كذا نقيض لقولنا انه ما اثر في كذا ولما كان قولنا ما اثر في كذا سلبيا محصا وحب ان يكون قولنا انه اثر في كذا وصفا ثبوتيا رائدا على الدات - ثم بقول كون الله تعالى مؤثرا في وجود العالم اما ان يكون حادثا او قديما فان كان حادثا افتقر الى محدث عكاسته مؤثرية المؤثر في احداث تلك المؤثرية رائدا عليه فيلزم التسلسل فاداء مؤثرية الله تعالى في العالم صفة قديمة ولكن كون الشيء مؤثرا في غيره صفة اصافية لا يقل ثبوتها الا مع ثبوت المصافين فاداء كون الشيء موصوفا بصفة المؤثرية من غير وجود الار محال عقلا فاداء صفة المؤثرية قديمة يلزم كون الاثر قديما وذلك يوجب القول بقدم الآثار -

الشبهة الثالثة لهم - قالوا العالم لو كان محدثا لكان قبل حدوثه اما ان يكون ممكنا او واحدا او ممتعا فان كان واحدا كان قبل وجوده ووجودا وهذا محال وان كان ممتعا لم ينقلب ممكنا لزم ان ينقلب الممتع لداته ممكنا لداته وهو محال ولما بطل القسمان لم يبق الا الثالث وهو ان العالم قبل حدوثه كان ممكن الوجود فقول الامكان اما ان يكون صفة سلبية او ثبوتية والاول باطل لان الامكان نقيض الامتناع والامتناع عدمه لو كان موحودا لكان الممتع الموصوف به اولى بان يكون موحودا فتست ان الامكان صفة ناتئة فقول هذا الامكان اما ان يكون عبارة عن كون القادر متمكنا من ايجاده واما ان يكون وصفا راجعا الى دات الممكن والاول باطل وذلك لان القادر يمكنه ايجاد الممكنات ولا يمكنه ايجاد المحالات فلولا امتياز الممكن عن المحال بوصف عائد اليه والا لم يكن اقتداره على ايجاد الممكنات اولى من اقتداره على ايجاد المحالات فتست ان كل محدث مسوق الامكان وثبت ان الامكان صفة موحودة عائدة الى دات الممكن ومن المعلوم بالداهة ان الموصوف بالصفة الموحودة لابد وان يكون موحودا وذلك الشيء الذي يحصل فيه امكان حدوث الاشياء هو المسمى بالهيولى فاداء كل محدث فانه مسوق بالهيولى وثبت في اصول الحكمة ان الهيولى اما ان يكون هو الجسم

او يكون امرا لا ينفك عن الجسمية وعلى التقديرين فالقول بقدم الاحسام لارم -
 الشبهة الرابعة لهم - قالوا كل محدث فانه لابد وان يكون عدمه قبل وجوده
 ولا يحور ان تكون تلك القليلة بنفس ذلك عدم لان عدم الحاصل قبل وعدم
 الحاصل بعد يتشاركان في كونهما عدما ولا يتشاركان في معنى القليلة والعددية فادا
 المفهوم من القليلة امر رائد على ذات عدم وذلك الرائد لابد وان يكون امرا
 موجودا ثم ذلك الرائد محدث فيكون مسوقا بقيل آخر فادالك كل قبل قبل (١)
 لا الى بهاية وما ذلك الا ارمان فادارمان قديم وثبت في اصول الحكمة ان
 الرمان من اواحق الحركة والحركة من لواحق الجسم فيلزم من قدم الرمان قدم
 الحركة ومن تدم الحركة قدم الجسم -

الشبهة الخامسة لهم - قالوا الاتحاد احسان فلو لم يكن الله تعالى موحدا في الارل
 لكان تاركا للحدود والاحسان مدة غير متناهية وذلك غير حائر -
 وربما عروا عنه بعاره اخرى فقالوا اعله وجود العالم حود الناري تعالى وجود الناري
 تعالى ارلى فيلزم ان يكون وجود العالم ارليا -

الشبهة السادسة لهم - فالو لو كان الناري تعالى موحدا للعالم بعد ان لم يكن موحدا له
 اكان فاعلا بالاختيار وهذا محال فذاك محال اما الملازمة فيمة بدايتها وامتق عليها
 واما ان التاني محال فلان من تصد الى ايحاد شئ فاما ان يكون ذلك الاتحاد اولى
 بالسمة اليه من ترك الاتحاد واما ان يكون (٢) طرفاه متساويين الاول محال لان
 قبل ذلك الاتحاد ما كانت تلك الاووية حاصله وعند الاتحاد حصلت تلك الاووية
 فيلزم منه ان يكون ناقصا لذاته مستكملا بعرضه وهذا محال واما ان لم يكن الفعل اولى
 بالسمة اليه من الترك امتنع ان يرحح الفعل على الترك لان الترحيح والاستواء
 ضدان فالجمع بينهما محال -

لا يمال الفعل وان لم يكن اولى من الترك بالسمة الى ذلك الفاعل الا انه اولى بالسمة

(١) مص - فادا قبل كل قبل قبل (٢) مص - يكونا متساويين

الى غيره لان الاتحاد احسان الى الغير وهذا القدر من الرحمة كاف في ترحيح الفعل على الترك -

لا نقول ايصال الاحسان الى العبد ان كان اولى بالنسبة اليه من عدمه عاد حديث المنص الداني وان لم يكن اولى عاد حديث الاستواء والله الهادي -

والجواب عن الشبهة الاولى ان نقول - ان صح ما ذكرتم يلزم ان لا يحصل في العالم شئ من التعيرات لانه يلزم من دوام واحد الوجود ان لا واداء دوام المعلول الاول ومن دوام المعلول الاول دوام المعلول الثاني وهلم جرا الى آخر المراتب فيلزم ان لا يحصل في العالم شئ من التعيرات وانه خلاف الحس -

فان قل قائل - لم لا يجوز ان يقال ان واحد الوجود عام الهيض الا ان حدوث الاربعه يتوقف على استعداد العوالم وحدث هذه الاستعدادات المختلفة في العوالم يتوقف على الحركات السلوكية والاتصالات الكوكبية وكل حادث منها مسوق باحرا لا الى اول فلهذا السبب حدث التعير في هذا العالم -

والجواب اننا نقول العرص المعين اذا حدث في هذا العالم فاما ان يعتقروا حدوثه انى سبب او لا يعتقروا ان لم يعتقروا فقد حدث الممكن لاعتسب وهو باطل بالانفاق وان افتروا ان سبب فذلك السبب ان كان حادثا كان الكلام في كيفية حدوثه كما في الاول فيمضي الى حدوث اسباب ومسببات لاسهاية لها دفعة واحدة وهو محال وان كان السبب قديما فقد اسدتم الى المؤثر القديم اثرا محدثا واداء عقلم ذلك ثم لا يجوز في كل العالم مثل ذلك ايضا -

والجواب عن الشبهة الثانية - اننا نقول مؤثرية المؤثر في الاثر لا يجوز ان يكون وصفا رائدا على ذات المؤثر لانه لو كان كذلك لكات تلك الصفة معتبره في محققها الى ذات الموصوف فتكون ممكسة في ذاتها معتبرة الى المؤثر فتكون مؤثرية المؤثر في تلك المؤثرية رائدة عليها ولزم التسلسل -

والجواب عن الشبهة الثالثة - ان الامكان لا يمكن ان يكون صفة موحودة ويدل عليه وحوه - احدها انكم سلمتم ان الشئ قبل حدوثه ممكن الوجود ولو كان الامكان

صفة موحودة لكان اما ان تكون قائمة به او غيره لاحاثر ان تكون قائمة به
والا لرم قيام الموحود بالعدوم ولاحاثر ان تقوم بغيره لان صفة الشيء لا يعقل
قيامها بغيره كما ان الحركة الى يكون الجسم موصوفا بها يمتنع ان تكون قائمة بغير
ذلك الجسم -

وثانيها ان اتصاف الماهية بامكان الموحود سابق على اتصافها بالوجود فلو كان
الامكان صفة موحودة لرم ان يكون اتصاف الماهية بوحود شيء آخر سابقا على
اتصافها بوحود نفسها -

وثالثها ان الامكان او كان موحودا لكان مساويا لساثر الموحودات في الوجود
ومخالفا لها في الماهيته المخصوصة فادأ ماهيته غير وجوده فاتصاف ماهيته بوحوده
ان كان على سبيل الوجود كان موحودا واحدا لذاته فيلزم ان تكون الصفة
المعتققة لذاتها الى ما يكون ممكنا لذاته تكون واحدة لذاتها وهو محال وان كان
ذلك الاتصاف على سبيل الامكان لزم ان يكون للامكان امكان آخر يسمى
الى التسلسل -

ورابعها ان العقول المعالة والارواح الشريفة والهيولى كلها ممكنة فيلزم افتقارها
الى هيولى اخرى وهو باطل -

لا يقال - الممكن انما يعتقر الى الهيولى اذا كان محدثا لانه قبل حدوثه غير موحود
فلانه من شيء آخر يكون موحودا قبل حدوثه حتى يكون ذلك الشيء محلا
لذلك الامكان اما العقل الفعال والهيولى لما كانا موحودين اولا وابدان كان امكانه
قائما به فلا يعتقر الى هيولى اخرى وهو باطل -

لانا نقول ثبوت الامكان للماهية الممكنة يكون على سبيل الوجود الداني فادأ
كان شرط قيام الامكان به كونه في نفسه موحودا وثبوت الامكان له امر واحد
لذاته وما كان شرطا لما كان واحدا لذاته اولى بان يكون واحدا لذاته فيلزم ان
يكون ثبوت الوجود لهذه الاشياء واحدا بالذات فيلزم ان يكون الممكن لذاته
واحدا لذاته وهو محال - فثبت بهذه الدلائل ان الامكان لا يعقل ان يكون صفة

هو حودة وبالله التوفيق -

والجواب عن الشبهة الرابعة - ان المفهوم من القليلة لا يعقل ان يكون صفة ثبوتية ويدل عليه وحوه -

احدها انكم سلمتم ان كل محدث كان عدوه قبل وجوده فقد جعلتم القليلة صفة للعدم وصفة العدم لا يعقل ان تكون موحودة فالقليلة صفة غير موحودة -

وثانيها ان التقدم اضافة لا تعقل الا بالاضافة (١) الى التأخر والمصافان يوحدان معا فلو كان التقدم صفة موحودة لاستحال وجودها الا مع وجود التأخر وادا كان حصول التقدم والتأخر معالرم ان يكون حصول المتقدم والتأخر معا ولكن المعية تنافي التقدم والتأخر فاداً القول بان القليلة صفة موحودة يهضي الى هذا المحال فيكون ذلك محالاً -

وثالثها - انا قد دللنا في اول المسئلة على ان الاعمس متقدم على اليوم وليس ذلك التقدم بالرء ان فلم لا يحور ان يكون تقدم العدم على الوجود حارياً محرى تقدم اليوم على العدم -

والجواب عن الشبهة الخامسة - وهى قولهم الايجاد حود - قلنا هذا ينتقض بايجاد هذه الصور والاعراض الحادثة فانه حود ولم يلزم منه قدم هذه الصور والاعراض -

والجواب عن الشبهة السادسة - لم لا يحور ان يقال الفاعل المختار يرجح احد مقدوريه على الآخر من عراكته كمال ولا رفع يقتضيه بل محض الارادة وبالله التوفيق -

(المسئلة الثانية)

في ان المعدوم ليس شئ

هذه المسئلة متفرعة على مسئلة اخرى وهى ان الوجود هل هو معائر للماهية ام لا فذهب ابو الحسن الاسعري وابو الحسن البصرى الى ان وجود كل شئ نفس

ما هيته وذهب كثير من المتكلمين وجمهور الحكماء الى ان وجود الشيء وصف
معائر لماهيته -

واحتج من قال بان الوجود رائد على الماهية بوجوه الملحمة الاولى - ان الوجود
وصف مشترك فيه بين الموحودات وخصوصيات الماهيات غير مشترك فيها بين
الموجودات فالوجود معائر للماهية -

انما قلنا ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات بوجوه الاول ان صريح
القل حاكم بانه لا واسطة بين طرفي القيصين واولا ان مفهوم الوجود امر واحد
واقع في مقابلة الشيء والالطيل ذلك -

فان قيل ان عيتم بقولكم - انه لا واسطة بين القيصين - انه لا واسطة بين محقق
تلك الحقيقة وبين لا تحققها فهذا مسلم ولكن هذا لا يقتضي كون الوجود قدرا
مستركا بين كل الموحودات فان تحقق كل حقيقة عباره عن خصوصية تلك الحقيقة
وتعين تلك الماهية وان عيتم به ان ههما مفهوم ما مشترك واحد بين الموحودات هو
لنسمى بالموحدية فهذا هو المصادرة على المطالب -

قلنا لا شك في ان العقل يتصور من معنى الثبوت مفهوم واحد ومن معنى السلب مفهوم ما
ويحرم بانهما لا يمتنعان ولا يرتفعان وهو عند تصور مفهوم السلب و مفهوم
السلب لا يهتقر الى الاشارة الى ماهية معينة وذلك يوجب كون مفهوم السلب
امرا واحدا -

الوجه الثاني - في بيان ان المفهوم من الموحودية امر واحد انه يمكن تقسيم الموحود
الى الواجب لذاته والى الممكن لذاته ومورد التقسيم مشترك بين التسمين وهذا
يقتضي ان يكون المفهوم من الموحود قدرا مشتركا بين التسمين -

الوجه الثالث - اما اذا اعتقدنا ان امرا من الامور موحود فسواء اعتقدنا ان ذلك
الامر حوهر او عرض وبتقدير ان يكون حوهر فهو متحيز او غير متحيز
وبتقدير ان يكون عرضا فهو اولون او طعم فان اعتقادنا في كونه موحودا يكون
باقيا غير متغير ولولا ان المفهوم من كونه موحودا امر واحد في الكل لو حب

أن يتغير ذلك الاعتقاد عند تغير اعتقاد الخصوصيات كما إذا اعتقدنا فيه أنه حو هو
ثم اعتقدنا فيه أنه عرص فانه يتغير الاعتقاد الاول -

الوجه الرابع - ان من قال الوجود غير مشترك في بين الماهيات يلزمه الاعتراف
بان الوجود مشترك في بين الماهيات والالكماء تقتضي كل واحد واحد من
مسمى الوجود انه غير مشترك في بين الماهيات الى دليل مفصل فلما كان الحكم
على الوجود انه غير مشترك فيه يعم كل وجود علمنا ان الوجود من حيث انه
وجود مفهوم واحد -

ثبت بما ذكرناه ان الوجود امر واحد في جميع الموحودات واما ان خصوصية
ماهية كل واحد من الماهيات غير مشترك فيما (١) بين الماهيات فمعلوم بالضرورة
ثبت مجموع هاتين المقدمتين ان وجود كل شيء معاثر لماهيته -

الحجة الثانية - على ان الواحد معاثر للماهية هي انه لا شك ان في الموحودات
ما هو ممكن لذاته فقول ذلك الموحود الذي هو ممكن لذاته ان احدها مع اعتبار
الوجود كان غير قابل للعدم لان الشيء حال كونه موحود لا يقبل العدم وهذا لا
يقبل العدم لا يكون ممكن الوجود والعدم وان احدها مع اعتبار العدم كان غير
قابل للوجود لان الشيء حال كونه معدوم لا يقبل الوجود وهذا لا يقبل الوجود
لا يكون ممكن الوجود والعدم فالزم تكن ماهيته معاثر للوجود والعدم لما كانت
الماهية ممكنة اصلا ولما كانت ممكنة علمنا انها معاثر للوجود والعدم -

ويمكن تقرير هذه الحجة بعبارة اخرى وهي ان قولنا في الشيء انه ممكن الوجود
والعدم انه لا يمتنع ان يحكم على تلك الماهية بكونها موحودة وبكونها معدومة
والمحكوم عليه محكم لابد وان يكون متقدرا (٢) مع ذلك الحكم فوجب ان تكون
تلك الماهية الممكنة متقدرة حالي الوجود والعدم وذلك يقتضي كون الماهية
معاثر للوجود -

وان قيل - هذه الحجة انما تلزم لو قلنا الماهية حال وجودها او حال عدمها تكون
محكوما عليها في ذلك الوقت بانها ممكنة الوجود ونحن لا نقول بذلك بل نعلم انها

تحال وجودها يمكن وجودها وعدمها في الزمان الثاني من ذلك الزمان الحاضر
والحاصل اننا لا نسلم ثبوت الامكان بالنسبة الى الحال بل انما نسلم ثبوته بالنسبة الى
زمان الاستقبال -

والجواب من وجهين - الاول ان الموحود في الحال اذا حكم العقل عليه بانه يمكن
ان يصير معدوما في الاستقبال فالمحكوم عليه بالعدم في الاستقبال هو هذه الماهية
والمحكوم عليه بحكم لا بد وان يكون متقدرا مع ذلك الحكم بتلك الماهية ممكنة
التقدم مع العدم في الاستقبال واذا حصلت الماهية بدون الوجود كانت الماهية
معايرة للوجود -

الثاني هو ان قولكم الشيء يمكن ان يصير معدوما في الاستقبال محتمل وجهين -
احدهما ان امكان العدم في الاستقبال حاصل في الحال والآحر ان امكان العدم في
الاستقبال يحصل في الاستقبال والاول باطل لان امكان العدم في الاستقبال
مشروط بحصول الاستقبال والاستقبال ممسح الحصول في الحال فامكان العدم
في الاستقبال موقوف على شرط ممتنع الحصول لدائه وما توقف على ذلك هذا
الشرط كان ممتنع الحصول في الحال فست انه ممتنع ان يحصل في الحال امكان
اعدم في الاستقبال ولما بطل هذا الاحتمال بقي الاحتمال الثاني وهو ان الموحود
في الحال يمكن ان يصير معدوما في الاستقبال عند حصول الاستقبال لكن
الاستقبال اذا حصر صار حاصرا فيثبت يعود الامر الى ان الممكن انما يكون متقدرا
عليه بالامكان بالنسبة الى الحال لان النسبة الى الاستقبال وذلك يبطل ما ذكرتم
من السؤال -

الحجة الثالثة على ان الموحود رائد على الماهية - وهو انه يمكن ان يعمل الماهية مع
الدهول عن وجودها واو كان الموحود نفس الماهية او جزءا من اجزاء الماهية
لكان ذلك ممتمعا -

فان قيل - هذه الحجة متقوصة على قول الفلاسفة فان عدوهم ووجود الماهية سبحانه
نفس حقيقته مع اننا نعمل وجوده ولا نعقل ماهيته وايضا فانا نتصور ان الموحود

ما هو ثم يصدق بان ذلك المفهوم حاصل وكائن وواقع والتصور غير التصديق
فيلزم ان يكون تصديقا بان الوجود واقع وحاصل دالا على حصول وجود
الوجود ويلزم منه التسلسل -

وايضا فاما قد يعقل داتين مع الدهول عن كون احدهما لازما للآخر او لمروما
له او كون احدهما مؤثرا في الآخر او اثراله او كون احدهما حالا في الآخر او محلا له
فيلزم ان يكون كون الشيء لازما للآخر و لمروما له ومؤثرا فيه واثراله وحالا
فيه ومحلا له رائدا على الدات وذلك محال لافضاء ذلك الى التسلسل وايضا فهب
ان ما ذكرتم يدل على ان الوجود الخارجى رائد على الماهية ولكنه لا يعيد ان الوجود
الدهى رائد على الماهية -

والجواب انه اذا صدق على احد الامرين كونه معلوما وعلى الآخر انه غير معلوم
فلولم تست التعاير بينهما امكن قد صدق على الامر الواحد انه معلوم وانه غير معلوم
فيلزم اجتماع الدهى والاثبات وانه محال في بدهاة العقول واداكات هذه المقدمة
من اقوى الديهيات كان ايراد المقص عليها شكيا في المديهمات فلا يستحق
الجواب -

وايضا فعندنا ان وجود الله رائد على ماهية (١) واما تصديقا بان الوجود قد
وقع واس المراد منه ان الوجود حصل له وجود آخر بل المراد منه ان الوجود
هل حصل للماهية ام لا وهذا عين الدليل الذى تمسكنا به واما حديث الارمية
والمرومية واما لها همى اعتبارات ذهنية بخلاف الوجود الخارجى فانه لا يمكن ان
يقال انه اعتبار ذهنى والارم ان يقال انه لا موحود في الاعيان وان يقال وحوده
في الاعيان نفس الماهية فيستد يرجع ما ذكرتم من اجتماع الدهى والاثبات على
الشيء الواحد وهو محال واما الوجود الدهى فخرابه ان الماهية كما وجدت في
الادهان عارية عن الوجود الخارجى فقد وجدت في الاعيان عارية عن الوجود
الدهى وذلك بوحب التعاير -

الحجة الرابعة - على ان الوجود رائد على الماهية هي انا في بدهاة الممول بدرك

الفرق بين التصور والتصديق فالفرق بين قولنا السواد و بين قولنا السواد موجود
معلوم بالمداهة ولذلك فان (١) من قال السواد وسكت حكم كل عاقل بانه ما بهى
وما اثبت وما ذكر كلاما معيدا و اذا قال السواد موجود او غير موجود فقد بهى
اوائت و ادعى و يطالب على صحة ما ذكره بالحجة ولو كان كونه موجودا هو
نفس كونه سوادا لما حصل الفرق المذكور المعان بالمداهة -

فان قيل هذا الفرق الذى ذكرتم واقع بحسب اللفظ لا بحسب المعنى - فالجواب اما
نعلم بالمداهة ان من ادعى ان للعالم صابعا ثم اقام الدليل على دعواه لم يكن مطلوبا
بهذه الحجة نفس اللفظ بل المعنى فسقط ما ذكره من السؤال -

واحتج من قال الوجود غير رائد على الماهية بان قال لو كان الوجود رائدا على
الماهية لكان قيام الوجود بالماهية وان توقف على كون الماهية موجودة ارم اما
كون الشيء مشروطا بنفسه او وقوع التسلسل وان لم يتوقف عليه فيئد
يلزم قيام الصفة التوتية بالعدم المحض وذلك محال لان المحسوس عندنا من
الدواب ليس الا الصفات و اذا حورنا قيام الموجود بالمعدوم فالخدار الذى شاهد
لا يشاهد منه الا اونه و كما فته و ثقله فادالم يعد قيام الصفة الموحدة بالمحل
المعدوم لم يعد ان يكون المرصوف بالكتابة والتعل واللون المحسوس معدوما
محضا وذلك يقتضى وقوع السك في ان داب الخدار و داب الانسان هل هى
موجودة ام لا و معانوم ان ذلك فاسد -

فالجواب عنه ان محل الوجود هو الماهية ثم ان الماهية من حيث هى هى ماهية
معاييره للوجود والعدم ولا يلزم من ذلك قيام الموجود بالمعدوم و ادعرت هذه
المسئلة فارجع الى المقصود -

ويقول اما من قال وجود كل شئ نفس ماهية لرمه القطع بانه هى رال الوجود
فقد رالب الماهية فالقول بان المعدوم شئ لا تصور على مذهب هذا المائل اما من
قال الوجود رائد على الماهية فقد احتملوا في انه هل معنى تقرير الماهية عند روال
صفة الوجود من حور ذلك قال المعدوم شئ وعنى به ان الماهية من حيث

هى هى تكون متقررة حال ما لا تكون ، ووحودة ومن لم يحور ذلك قال المعدوم ليس نسيء -

اذا عرفت هذا فليرجع الى تعيين محل الراجع في هذه المسئلة فنقول المعدوم اما ان يكون واحب العدم ممتنع الوحد واما ان يكون حائرا ووحود حائرا العدم اما الممتنع فقد اتفقوا على انه نسيء محض وعدم صرف وليس بدات ولا نسيء واما المعدوم الذى يحور ووحوده و يحور عدمه فقد ذهب اصحابنا الى انه قبل الوحد نسيء محض وعدم صرف وليس نسيء ولا بدات وهذا قول ابى الحسين البصرى من المعتزلة وذهب اكثر شيوخ المعتزلة الى انها ما هياب ودواب وحقائق حالي ووحودها وعدمها فهذا هو تلخيص محل الراجع -
واما في بيان ان المعدوم ليس نسيء وحوه -

الحجة الاولى - ان هذه الماهيات لو كانت متحققة في الخارج حال عرائها عن الوحد لكاتب متساوية في كونها متحققة خارج الدهن وماية لخصوصياتها المعينة وماهية المشاركة غير ما به المماز (١) فيلزم ان يكون تحقق كل ماهية وتقررها رائدا على خصوصيتها ولا معنى للوحد الا هذا التحقق والتقرر فيلزم كونها ووحودة حال كونها معدومة وذلك محال ومما يدل على ان كونها متحققة خارج الدهن امر رائد على ماهيتها المخصوصة انا اذا قلنا السواد ثم قلنا السواد متقرر حال العدم فنحن ندرك تفرقة بديهية بين ذلك التصور وهذا التصديق ولولا ان تقررها خارج الدهن حال عدمها امر رائد على ماهيتها والا لما تفرق بين التصور والتصديق وذلك محال على ما قررناه فتست ان الماهيات لو كانت متقررة حال عدمها لكاتب ووحودة حال عدمها ولما كان ذلك محالا علمنا ان القول بان الماهيات متقررة حال عدمها محال -

البرهان الثاني - ان الدواب الباتة في العدم اما ان تكون متناهية او غير متناهية والقسمان باطلان فطل القول بتوحد الدواب المعدومة اما ان كونها متناهية باطل فالافتاء واما ان كونها غير متناهية باطل فذلك لان مجموع الدواب المعدومة

كتاب الاربعين ٦٠

حين ما لم يخرج منها شئ الى الوجود كانت اكثر مما يبقى منها في العدم بعد خروج بعضها الى الوجود والالكان الشئ مع غيره كهولا مع غيره وذلك محال وادا كان كذلك كاتب الدوات التي بقيت الآن في العدم اقل من مجموع الدوات التي كانت معدومة عند ما لم يخرج شئ منها الى الوجود وما كان اقل من غيره فهو متناه فالدوات التي بقيت الآن في العدم متناهية والتي خرج منها الى الوجود متناهية ومجموع المتناهي مع المتناهي يكون متناهيًا فثبت ان القول بكون الدوات غير متناهية محال -

البرهان الثالث - هذه الماهيات من حيث انها هي ممكنة لدواتها وكل ممكن محدث وهذه الماهيات من حيث هي هي محدثة فيلزم ان تكون هذه الماهيات مسبقة والمهي المحص والعدم الصرف وهو المطلوب -

واما قلنا - بان هذه الماهيات ممكنة لدواتها وذلك لانها او كانت واحدة المقرر لدواتها في الخارج الكاتب واحدة المقرر في الخارج متممة الروال فلا معنى لواحد الوجود الادلك وحيث يكون واحد الوجود اكبر من واحد وذلك محال وادانت انها في كونها متقررة في الالعيان ممكنة وثبت ان كل ممكن محدث نبت انها من حيث انها ماهيات محدثة وذلك يطل القول بان المعدوم شئ وتمام تقرير هذا البرهان قد تقدم في مسألة حدوث الاحسام -

البرهان الرابع - قوله تعالى (والله على كل شئ قدير) وحده الاستدلال بالآية ان اسم الشئ يتناول الماهيات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا على تلك الماهيات وانما يكون قادرا عليها لو كان لقدره صلاحية ان تؤثر في تلك الماهيات تقريرها وابطالا ومتى كان الامر كذلك كان وجود الله تعالى متقدما على تقرير تلك الماهيات لو حوب تقدم المؤثر على الاثر ومتى كان الامر كذلك ثبت ان الماهيات باسرها هي محص وعدم صرف في الارل وذلك هو المطلوب -

واحتج القائلون - بان المعدوم شئ بامور -

الحجة الاولى - ان المعدومات متميزة في انفسها وكل ما يمر بعينه عن البعض

لخلائد وان تكون في انفسها حقائق متعينة ولا معنى لقولنا المعدوم شيء الا ذلك
والذي يدل على ان المعدومات متممة بعضها عن البعض حال عدمها وحوه -
الاول وهو اذا علم - ان عدا بطلع الشمس من المشرق ولا تطلع من المغرب وهذا ان
الطلوعان معدومان في الحال ونحن الآن نعلم امتياز كل واحد منهما عن الآخر
وهذا يدل على وقوع الامتياز في المعدومات -

الثاني هو انا قادرون على الحركة ممة ويسرة ولنا قارين على الطيران الى السماء
فقد تميز احد المعدومين عن الثاني من حيث ان احدهما مقدور لنا والآخر غير
مقدور لنا وهذا الامتياز واقع حال عدم قسمة وقوع الامتياز في المعدومات -
الثالث - هو انا نحمد من انفسنا انا نريد ان نتحدث لسا اموال واولاد وحيرات
وسعادات وان لا نتحدث لما انواع الامراض والآفات مع كون كل واحد من
هذين القسمين معدوما فاولا تميز احد المعدومين عن الآخر حال كونه معدوما
بما هيته المعينة وحقيقته المخصوصة والا لاسع كون احدهما مراد الوقوع والآخر
مكروه الوقوع -

الرابع هو ان المعدوم سبحانه ممتنع وحائر ولا شك ان كل واحد من هذين القسمين
متمم عن الآخر في نفسه وحقيقته ولذلك كان القادر المختار لا يمكنه اتحاد المتعاضدين
ويمكنه اتحاد الممكنات فولا امتياز الممكن عن الممتنع في نفسه والا لما صح ذلك
لا يقال هذه الامور وان كانت معدومة في الخارج الا انها موحودة في الدهن
فلهذا صح وقوع الامتياز بينهما -

لانا نقول انكم اما ان تقولوا هذه المعدومات (١) موحودة في الدهن او تقولوا العلم
بها موحود في الدهن والاول باطل لانا لما نعلم الشمس والقمر فلو كانت هذه
المعلومات موحودة في الدهن لزم فيمن تصور شمساً كبيرة واقماراً كثيرة
ومخراً من رقيق وحلاً من ربر حدان توحد في دهنه هذه الاشياء والقول
بفساده معلوم بالصراحة واما الثاني وهو ان الحاصر في الدهن هو العلم بهذه
الاشياء وهذا مسلم الا ان محتماً عن المعلوم لا عن العلم فهذه المعلومات لما لم تكن

• وحودة في الدهن علمها انها في انفسها وحقائقها متميزة سواء وجدت في الدهن
او لم توجد وذلك هو المطلوب فتست بهذه الراهين الاربعة تميز بعض المعدومات
عن البعض حال كونها معدومة -

• وادانت هذا بقول اختيار احد الامرين عن الآخر يتوقف على كون كل واحد
منهما في نفسه حقيقة معينة وماهية معينة فان تميز البعض عن البعض حكم من
الحكام تلك الحقائق وصحة من اوصافها وثبوت الصفة والحكم بدون تقرير
للموصوف محال فتست ان المعدومات متميزة متفرقة وثبت ان التميز لا يتحقق
الا عند كون الحقائق والماهيات متفرقة وهذا يوجب القطع بكون المعدومات
دوات وماهيات وحقائق وذلك هو المطلوب -

• الملححة الثانية - للعترة على ان المعدوم شيء وهي انه لا راع في وجوده ووجودات
ممكنة الوجود لدواتها ولا معنى للممكن الا الذي يصح عليه الوجود والعدم وكل
ما كان كذلك كانت ماهيته ممكنة التقرر مع الوجود ومع العدم تارة اخرى وادان
عقل تقرر ماهيته مع العدم ثبت ان المعدوم شيء -

• لا يقال المراد من قولنا انه يمكن ان يكون معدوما هو انه لا يتمتع بقاء ماهيته متفرقة
ومتحققة ولا يتمتع ايضا بطلان تلك الماهية وحرورها عن كونها ماهية وحقيقة
فهذا هو المراد من الامكان ومعانوم ان هذا القدر لا يدل على ان المعدوم شيء -

• لا نأقول اذا قلنا هذه الماهية يمكن بطلانها ورواها فلا شك ان هذه قضية موصوعها
قولنا هذه الماهية ومحوها قولنا يمكن بطلانها ورواها ولا شك ان ماهية القضية
مركبة من الموصوع والمحمول والسبب الخاصة ولا شك ان المركب لا يوجد
الا عند وجود جميع ممرداته وادان هذه القضية لا توجد ولا تقرر الا اذا حصل
موصوعها معارنا لمحوها فاذا قلنا الموصوع نفس تلك الماهية وجعلنا المحمول
امكان بطلان الماهية كان معنى هذا الكلام ان هذه الماهية يمكن تقررها حال
بطلانها ومعانوم ان ذلك محال فتست ان كون الممكن ممكنا يستحيل ان يكون ممسرا
بهذا المعنى بل لا بد وان يكون ممسرا بانه يحور كون الماهية موصوعه بالوجود

ويحور كونهما حالة عن الوجود وهما كان الامر كذلك ثبت ان المعدوم شيء -
 الحجة الثالثة - ان كل وجود بهو اما ان يكون متمتع الوجود لذاته واما ان يكون
 متصور الوجود لذاته سواء كان ذلك الذي هو متصور الوجود واحب الوجود
 او غير واحب الوجود فاداً كونه متمتع الوجود وكونه متصور الوجود امران
 متقابلان لا واسطة بينهما فقول امتناع الوجود لا يمكن ان يكون صفة موحدة
 ادلو كان الامتناع صفة موحدة لكان المتمتع الموصوف بهذا الامتناع موحداً
 ضروره امتناع قيام الصفة الموحدة بالشي المحض والعدم الشرف وحيث
 يارم ان يكون ممسح الوجود موحداً وهو محال فتست ان امتناع الوجود ليس
 صفة موحدة موحب ان يكون تصور الوجود صفة موحدة ضرورة انه لا بد
 في احد المقيضين من ان يكون امراً ثوبياً -

اذا ثبت هذا فقول لا شك ان كل محدث فانه قبل حدوثه ممكن الحدوث لذاته
 اد لو لم يكن ممكناً لذاته لكان اما واحداً لذاته فيكون موحداً اقل ان كان
 موحداً وهو محال او متمتعاً لذاته فيارم انقلاب الماهية من الامتناع الداني
 الى الامكان الداني وهما محالان فتست ان كل محدث فهو قبل حدوثه ممكن لذاته
 وثبت ان الامكان صفة ناسبة وثبت ان الصفة الناسبة تستدعي موصوفاً بالثبات فاداً
 لا بد وان يكون الماهية متقررته قبل حدوثها حتى تكون موصوفة بهذا الامكان
 وذلك يوجب القول بكون المعدوم شيئاً -

لا يقال لم لا يحور ان يكون الامكان عبارة عن كون القادر متمكناً من إيجاد -
 لا فقول القادر متمكن من إيجاد المعدوم الممكن وغير متمكن من إيجاد
 المعدوم المتمتع فلو لا امتياز الممكن عن المتمتع في نفسه بامر عائد اليه والا لما كان الامر
 كذلك -

الحجة الرابعة - الماهيات لو كانت متحددة لكان تحددتها باحداث واقاع
 قادر وهذا محال فذلك متناه -

بيان الملازمة ان كل ما حدث بعد ان لم يكن فلا بد له من يكون ومحقق وبيان انه

يتمتع ان يكون تحقق تلك الماهيات وتقررهما باحداث محدث وذلك لان كل ما كان تحققه نسب غيره لرم من فرض عدم ذلك الغير عدم ذلك الاثر فلو كان كون الجوهر جوهر او كون السواد سواد الاحل نسب مفصل لرم عند فرض عدم ذلك النسب المفصل ان يخرج الجوهر عن كونه جوهر او السواد عن كونه سوادا وذلك محال لان قولنا السواد خرج عن كونه سوادا وبطل كونه سوادا قصية موصوعها السواد ومجولها خرج عن كونه سوادا وبطل كونه سوادا ومن شرط صحة القصية امكان اجتماع موصوعها ومجولها معا ومعلوم ان اجتماع المقيصين محال فتنت انه يستحيل قولنا السواد خرج عن كونه سوادا وبطل كونه سوادا واذا كان الامر كذلك ثبت انه يتمتع اسناد تقرر الماهية وتكونها الى اتحاد موحد وانقاع فاعل -

الحجة الخامسة قوله تعالى (ولا تقولن شيئا انى فاعل ذلك عدا) الآية - سمي الامر الذى سيعمله عدا فى الحال باسم الشئ وذلك يقتضى ان يكون المعدوم سيئا -
فالجواب عن الحجة الاولى - ان نقول انا احد من انفسا شعورا وادراكا فى صور كثيرة مع حصول الاتفاق بيما ويسم على انها ليست بما هياب ولا حقائق بل هي هي محض وعدم صرف -

والصورة الاولى العلم بالمتنوعات وذلك لا بالحكم بان شريك الله متمتع وقيم الدلائل على ذلك ولولا انا تصورنا شريك الاله والا لاستحال مما ان نحكم عليه بالا متمتع لان التصديق بدون التصور محال ولانا نقول شريك الاله محال والجمع بين الوجود والعدم محال وحصول الجسم الواحد فى آن واحد فى مكانين محال ومخيرين كل واحد من هذه التصديقات وبين الآخر والشعور الدهى والامتيار العقلى حاصل فى هذه الصور مع حصول الاتفاق بين جميع العلماء (١) على ان هذه المتنوعات ليست دواب ولا حقائق ولا ماهيات -

الصورة الثانية العلم بالمركات كما اذا تصورنا محرا من رقيق وحلا من ررحد (٢) فان البحر والحل عبارة عن حواهي موصومه بالتركيب والتأليف وموصوفة

بالوان مختلفة واسكال مخصوصة وعندكم التائب في العدم انما هو دواب الخواهر
والاعراض فاما ان يكون الجوهر موصوفا بالعرض فذلك غير ثابت في العدم
المتة والحيل انما يكون حلا يكون الخواهر موصوفا بالاعراض والتركيبات
وذا الشعور الذهني حاصل في هذه الصورة مع ان المشعوره غير حاصل المتة لا في
العدم ولا في الوجود -

الصورة الثالثة - العلم بالسبب والاصوات مثل علمنا بحصول هذا الجسم في هذا
الخير دون ذلك الخير وطلوع الشمس عدا من المشرق لاس المعرب ولا معنى
لطلوع الشمس من المشرق الا حصول ذاتها في ذلك الخير دون هذا الخير (١)
ولاسك ولا راع ان هذه السبب غير ثابتة في العدم لان كون الشمس المعدوم
حاصلة في المكان المعدوم محال في بدهة العقل وانتم ساعدتم ايضا على انه لا حصول
ولا تقرر لامل هذه السبب في العدم -

الصورة الرابعة - انا تعلم امتياز العدم عن الوجود وامتياز الهى المحض والسلب
الصرف عن الثوب ومسمى الهى الصرف والسلب المحض محكوم عليه بكونه
مميزا عن الثوب مع انه ليس بحيل ان يكون لمسمى الهى المحض ثوب لان المراد
من الهى المحض ما هو مقابل لمسمى الثوب ومما له فلو كان له ثوب بوجه ما
لكان مما في الشئ ومما قصه نفس ذلك الشئ وهو محال ولان الجسم يساعده على
ان مسمى العدم غير ثابت في العدم -

الصورة الخامسة - انا محكم على الماهية المعدومة بانها غير موحودة فقبل اتصاف
تلك الماهية بالوجود نحن نتصور ماهية الوجود ومميز في ادائها من مسمى الوجود
ومن مسمى الجوهر والسواد ولذلك فان الجسم يقول مسمى الجوهر والسواد

(١) هاشم محسن مراده - نكون الشمس في الحرسه ما يمتدح الكون من
المسبة الى غير الخير لان الكون عرض دوسمة كالعلم فاذ كان ان نقل حصوله من
حيث . والا فهذه الدعوى تكون بما قصه لما تقدم له من ان الكون في الخير
صحة موحودة في مسئلة حدوث العالم - كذا وبعض الالفاظ فيها محو - ح

ثابت في العدم ومسمى الوجود غير ثابت في العدم فثبت ان تصور ماهية الوجود وحقيقته قبل صيرورة الماهية وهو صفة بالوجود فلو لزم من محرد هذا التميز الذهني والشعور العقلي كون المشعور به حاصل في العدم لزم كون ماهية الوجود متقررة في العدم وذلك محال لان العدم نقيض الوجود والقيضان لا يجتمعان، ولان الخصم ايضا يساعد على ان ماهية الوجود غير متقررة في العدم -

الصورة السادسة - نحن نعقل ماهية المؤثرة و ماهية المتأثرة ويميز بين كل واحد منهما وبين الآخر وسهناوين غيرهما مع ان الخصم يساعد على ان المعدوم لا يكون مؤثرا ولا متأثرا ولا يتقرر حال العدم بمسمى المؤثرية ومسمى المتأثرية فالشعور الذهني والا دراك العقلي حاصل مع ان المشعور به غير حاصل وكذا كون الشيء فوق غيره ومحت غيره ويمينا وشمالا ويدخل فيه جميع النسب والاصافات - واداعروا هذا فنقول تعي كون المعدوم معلوما هذا القدر من التميز الذهني الحاصل في هذه الصورة ام تعي به امرا وراء هذا القدر فان عييت به الاول تعدر الاستدلال بكونه معلوما (١) على كونه شيئا لان هذا القدر من المعلومية حاصل في هذه الصور مع انها ليست بماهيات ولا دوات ولا حقائق بالانفاق وان عييت كون المعدوم معلوما امرا وراء هذا القدر فلا بد من تفسير كون المعدوم معلوما بم اقامة الدلالة على كونه معلوما بذلك التفسير فاما من وراء النزاع في المعامس واعلم انك هي اوردت هذا السؤال على هذا الوجه صاق الكلام على الخصم حدا -

اما دليلهم الثاني على قولهم ان المعدوم متميز وهو ان المقدور قبل دخوله في الوجود متميز عن غير المقدور وذلك يقتضي وقوع الامساك في المعدومات - فالجواب - ان المقدور هو الذي يكون للعادر فيه تأثير اما بالتحقيق واما بالابطال وعدم هذه الماهيات تامة في العدم ولا تأثير للعادر فيها التامة واما تأثير العادر في اعطاء صفة الوجود لتلك الماهيات فالمقدور اما الوجود واما موصوفية الماهية بالوجود وائا ما كان فهو غير ثابت حال العدم فثبت ان اندي يمكن حمله بمدورا

الاستحالة القول بكونه ثابتاً في العدم والذي يمكن القول بكونه ثابتاً في العدم
الاستحالة القول بكونه مقدوراً للقادر فقد سقطت هذه الشبهة -

اداء دليلهم الثالث - على قولهم المعدومات يتميز بعضها عن البعض وهو التمسك
يكون بعض المعدومات مراداً وبعضها مكرهاً -

جوابه - ان الماهيات يتمتع عليها التبدل والتغير فيمتنع كونها متعلقة للارادة والكراهة
بل متعلق الارادة والكراهة صيرورتها موحودة لكن صيرورتها موحودة
لا يتقرر حال العدم معاد ماد كراما من ان الذي يمكن جعله متعلق الارادة والكراهة
لا يمكن القول بتوته في العدم والذي يمكن القول بتوته في العدم لا يمكن جعله
متعلق الارادة والكراهة -

واما دليلهم الرابع - على ذلك هو تميز المعدوم الممكن عن المعدوم الممتنع -

جوابه - ان المعدومات الممتعة اقسام كثيرة مثل شريك الاله والجمع بين الصديقين
وحصول الجسم الواحد في الآن الواحد في مكايين وكل واحد من هذه الاقسام
يتميز عن الآخر في الدهس ولم يلزم من ذلك كونها ثابتة في العدم فكذلك ههنا -
واما الحجة الثانية التي عولوا عليها في ان المعدوم شيء - هو قولهم ان الممكن هو
الذي يمكن تقرر ماهيته تارة مع العدم واخرى مع الوجود وذلك يقتضي حوار
تقرر الماهية بدون الوجود -

يجوابها - ان الماهية اذا كانت واحدة التقرر حالي العدم والوجود متممة التعبير
في نفسها اذ تمتع جعل الامكان صفة لها بل الامكان يكون صفة للوجود ثم ان توافقاً
على ان الوجود غير ثابت في العدم معاد ماد كراما من ان الذي يمكن جعل الامكان
وصفها له لا يعقل اثباته في العدم وما يمكن اثباته في العدم لا يمكن جعل الامكان
وصفها له -

واما الحجة الثالثة - وهي قولهم الامكان صفة موحودة حاصلة قبل الوجود
فوجب تحقق الماهية قبل الوجود -

يجوابها قد تقدم في مسألة حدوث العالم -

والاصح الرابعه - وهى قولهم لو كانت الماهية متحددة لكان وقوعها بالفاعل
ممكنا لكن وقوعها بالفاعل محال -

فجوابها - ان القادر كما يجعل الماهية موجودة فهو يجعل الماهية ماهية والحجة التى
تمسكت بها فى امتناع وقوع الماهية بالفاعل هى نعيمها تقتضى امتناع وقوع
الوجود بالفاعل فانه لو وقع الوجود بالفاعل لزم عند تقدير عدم ذلك الفاعل ان
يخرج الوجود عن كونه وجودا وهو محال فان التزموا ان الوجود لا يقع بالفاعل
ورغموا ان الواقع بالفاعل هو موصوفية الماهية بالوجود اوردنا عليهم ذلك الكلام
فى نفس تلك الموصوفية وذلك يقتضى ان لا يقع بالفاعل لا الماهية ولا الوجود
ولا موصوفية الماهية بالوجود وذلك يوجب ان لا يكون للتأثر اثر التة وهو
يوجب نفي الصانع ثبت ان هذه الحجة ساقطة -

واما الحجة الخامسة - وهى التمسك بقواه تعالى (ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك
حدا الا ان يشاء الله) فهذا يقتضى اطلاق اسم الشئ على المعدوم ولا يقتضى كون
المعدوم ذاتا وماهية وحقيقة واما قواه تعالى (والله على كل شيء قدير) فانه يقتضى
وقوع الماهيات بالقادر وذلك يعيد (١) نفي كون الدوات والماهيات متحققة فى
الارل والآية الى عول المحصم عليها لا تعيد الا مجرد اللفظ والآية التى عولنا عليها
تعيد المعنى فكان قولنا اولى -

المسئلة الثالثة

فى اثبات العلم بالصانع سبحانه وتعالى

وقبل الخوص فى المقصود لاند من تقديم مقدمات -

المقدمة الاولى - فى الفرق بين الامكان والحدوث فالامكان عبارة عن كون
الشئ فى نفسه بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه امتناعا واحدا دايا والحدوث عبارة
عن كون الوجود مسوقا بالعدم والفرق بين هذين الامرين طاهر -

المقدمة الثانية - رغم كثير من مشايخ علم الاصول ان علة الحاجة الى المؤثر هى
الحدوث ومنهم من دعم ان علة الحاجة هى مجموع الامكان والحدوث فيكون

الحدوث على هذا القول شطر للعلة ومهم من رعم ان علة الحاجة هي الامكان شرط الحدوث فيكون الحدوث على هذا القول شرط العلة وعندا ان الحدوث غير معتبر في تحقق الحاجة لان ان يكون تمام العلة ولان ان يكون شطر العلة ولان ان يكون شرط العلة.

والدليل عليه - ان الحدوث عبارة عن كون الشيء (١) مسوقا بالعدم ومسوقية الوحد بالعدم صفة للوحد الذي هو متاخر عن تأثير القادريه والذي هو متاخر عن احتياجه الى القادر الذي هو متاخر عن علة تلك الحاجة وعن حرء تلك العلة وعن شرط تلك العلة فلو جعلنا الحدوث علة للحاجة او حرءا من هذه العلة او شرطا لهذه العلة لزم تأخر الشيء عن نفسه مراتب وهو محال -

المقدمة الثالثة - رعم الجمهور من الفلاسفة والمعتزلة ان تأثير المؤثر اما يكون في وحد الاثر لا في ماهيته وهذا القول عندنا باطل لان الوحد له ماهية فلو امتنع ان يكون للقادر تأثير في الماهية لامتنع ان يكون له تأثير في الوحد - فان قيل - تأثير القادر في كون (٢) الماهية موصوفة بالوحد -

قلنا - موصوفية الماهية بالوحد بمتنع ان يكون امرا ثابتا ويدل عليه وجوه - احدها - ان اتصاف الماهية بالوحد لو كان امرا ثابتا معارفا للماهية والوحد لما كان حوهر مستقلا بنفسه قائما بذاته بل كان صفة من صفات الماهية فيستدل على كون اتصاف تلك الماهية بتلك الصفة رائدا على الماهية وعلى تلك الصفة ولم يمتنع التسلسل -

وثانيها - وهو ان تلك الموصوفية تكون مساوية في الوحد لسائر الموصوفات ومحالمة لها في الماهية فيلزم ان يكون لاتصاف الماهية بالوحد ماهية ووحد آخر فيكون اتصاف ماهيتها بوحدها رائدا عليه (٣) ويعود الكلام الاول فيه ويلزم التسلسل وحيث لا يكون الموصوف الواحد ووحد واحد بل يكون موصوفات غير متناهية وذلك محال -

وثالثها - وهو ان موصوفية الماهية بالوحد بتقدير ان يكون امرا معارفا للماهية

(١) د - الوحد (٢) م - جعل (٣) م - رائدا آخر

والوحد فلا بد وان تكون له ماهية فاما امتنع ان يكون للقادر تأثير في الماهيات امتنع ان يكون له تأثير في هذه الموصوفية وعلى هذا التقدير لا يكون للمؤثر اثر لا في الماهية ولا في الوجود ولا في موصوفية الماهية بالوجود وهذا هو للتأثير والمؤثر بالكية وهو باطل قطعاً بل القول الصحيح ان المؤثر كما يؤثر في محل الماهية موحودة وكذلك يؤثر في محل الماهية ماهية -

المقدمة الرابعة - ان الطريق الى اثبات الصانع تعالى ليس الاحتياج احسام هذه الموحودات المحسوسة الى موحود آخر غير محسوس ومشأ تلك الحاجة على قول بعضهم هو الا مكان وعلى قول آخرين هو الحدوث وعلى قول ثالث هو مجموع الامكان والحدوث ثم هذه الامور الثلاثة اما ان يعتري الدوات اولى الصفات اولى مجموعها او بالعكس فالمجموع طرق ستة -

الطريق الاول - الاستدلال على وجود واحد الوجود بما كان الدوات فقول لا شك ان الحقائق والماهيات موحودة وكل موحود فاما ان تكون حقيقته قابلة للعدم اولا تكون كذلك فان لم تقل حقيقته العدم لما هي هي كان ذلك الموحود هو واحد الوجود لداته وهو المطلوب فان كانت حقيقته قابلة للعدم فمفول كل موحود تكون حقيقته قابلة للعدم فانه تكون نسبة حقيقته الى الوجود والعدم على السوية وكل ما كان كذلك لم يكن وجوده راجحاً على عدمه الا المرحح وذلك المرحح لا بد وان يكون موحوداً ثم ذلك المرحح ان كان ممكناً عاد الكلام فيه ويلزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان فلا بد من الانتهاء الى واحد الوجود لداته فهذا البرهان مبني على هذه المقدمات -

المقدمة الاولى - قولنا كل موحود يقلل العدم فان الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته على السوية -

ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون ماهيته قابلة للعدم والوجود الا ان الوجود اولى بتلك الماهية من العدم فلكونه قابلاً للعدم يكون من الممكنات ويكون الوجود اولى به من العدم يستعني عن المرحح والمؤثر -

بقول في جواب هذا السؤال - انه متى كان الوجود اولى به من العدم كان
واحسب الوجود لذاته والذى يدل عليه هو ان تلك الماهية مع تلك الاولوية ان
لم يصح العدم عليها كان واحدا لا ممكنا وان صح العدم عليها كان ممكنا وكل
ما كان ممكنا لا يلزم من فرض تحقيقه محال فلتعرض الماهية مع تلك الاولوية تارة
هو حودة واخرى معدومة ولست تلك الاولوية الى الوقتين على السوية
فاحصا احدهما الوقتين بالوجود دون الثاني اما ان يتوقف على انضمام قيد اليه
لا حله احتص ذلك الوقت بالوجود واما ان لا يكون كذلك فلو كان الاول لم
تكن تلك الاولوية كافية في حصول الوجود بل لابد معها من هذا القيد الرائد
لنكسها قد فرضها ان تلك الاولوية كافية في وقوع الوجود هذا طبع -

وايعضا وانا بقول تلك الاولوية مع هذه الصميمية ان لم تقص الوجود عادالتقسيم
الاول فيه وان اود الوجود فحيث يصح قولنا انه متى حصل الرحا حصل
الوجود -

المقدمة الثانية - قولنا الممكن المتساوي لا يترجح احد طرفيه على الآخر المرحح
وللعلماء في تقرير هذه المقدمة قولان -

احدهما - انها مقدمة اواية بدئية وذلك لانه لما كانت لسة الوجود ولست العدم
الى تلك الماهية على السوية قصى صريح العقل انه يتمتع رحا احدهما على الآخر لا
لاحل انصاف امر من الاور الى الطرف الراجح ولذلك فان كل عاقل اذا
احس بمحدث شئ في وقت معين طلب حدوثه علة وسببا وذلك يدل على
ان افتقار رحا الخائر الى المرحح امر مقرر في بدهة العقول -

القول الثاني - ان هذه المقدمة برهانية فاحس ما قيل في هذا المقام ان الاستواء
والرحا هما فصان متافيان فلما سبب ان ماهية الممكن مقتضية للاستواء فلو حصل
الرحا ايضا لاحتج المقيصان وهو محال -

وعدى ان هذه الحجة صعيقة لان التناقض انما يارم او كانت الماهية مقتضية
الاستواء او مقتضية للرحا ايضا اما ان يقول الماهية مقتضية للاستواء واما

الرححان فله حصل لالعة التة لالداته ولالغيره لم يلزم التناقض على هذا القول -
والا قوى ان يقال الممكن هو الذي يكون العدم والوجود بالنسبة اليه على التساوي
والشيء الذي يكون كذلك امتنع ان يدخل في الوجود الا بعد ان يصير وجوده
واحضا على عدمه وذلك الرححان يجب ان يكون صفة لشيء آخر سابق على
وجوده فيمتنع ان يكون محل ذلك الرححان هو وجوده لان ذلك الرححان
لو كان صفة لوجوده لكان متأخر اعى وجوده لكما قديما انه متقدم على وجوده
فيحصل الدور وهو محال فاداء ذلك الرححان يجب ان يكون صفة لشيء
آخر يلزم من وجوده وجوده وذلك هو المؤثر فثبت ان كل ممكن فهو معتبر
الى المؤثر -

ويمكن تقرير هذه المقدمة بناء على قول العلاسفة من وجه آخر وذلك انهم
قالوا الرمان يمتنع ان يكون له مبدأ ومنتهى لا لوفرصا للرمان اولا لكان
عدمه سابقا على وجوده بالرمان والسبق بالرمان لا يحصل الا مع وجود الرمان
فيارم ان يقال الرمان كان موجودا قبل ان كان موجودا وذلك محال وهكذا
لوفرصا للرمان منتهى لكان عدمه حاصلا بعد وجوده بعدية بالرمان والبعدية
بالرمان لا يحصل الا مع وجود الرمان فيلزم ان يقال الرمان موجود بعد
ان لم يكن موجودا وذلك محال فثبت ان عدم الرمان محال -

وإذا ثبت هذا قالوا الرمان اما ان يكون واحدا لداته واما ان يكون ممكنا لداته
والاول باطل لانه مركب من آداب متوالية مقصية وكل ما كان كذلك لم يكن
واحدا لداته وهو اذاً ممكن لداته وهذا الممكن اما ان يقع لغيره اولداته او لا لغيره
ولا لداته فان كان لغيره ثبت امثاله الى المؤثر وان كان لداته وجب ان لا يكون
مقصيا بل يكون باقيا مستمرا وهو محال وان كان لداته ولا لغيره كان حدوثة
انقيا وكل ما كان انقيا لم يمتنع في العقل ان لا يوجد لكما قديما ان العدم على
الرمان محال ولما بطل الفساح ثبت القسم الاول وهو انه ممكن لداته الا انه واجب
الوجود ليسه ومؤثره فلاحل وجوده لوجوده منه يمتنع العدم عليه وعند هذا

يظهر ان دلالة وجود الرمان على وجود واحب الوجود اطهر من دلالة جميع المحكمات ولعله هو المراد من قوله عليه السلام (لا تسو الدهر فان الله هو الدهر) هذا ما يمكن تقريره بناءً على اصول القوم - فان قيل القول بافتقار المحكم الى المؤثر عليه اسولة -

السؤال الاول - افتقار المحكم الى المؤثر اما ان يكون حال وجوده (١) او حال عدمه وانقسام باطلان فطل القول بالافتقار اما الحصر فظاهر واما انه يتمتع ان يكون الانتقار حال الوجود لانه يلزم ايحاد الموحود وهو محال واما انه يتمتع ان يكون الافتقار حال عدم وذلك لان المؤثر ما يكون له اثر والعدم بهي محض فاقول باثبات التأثير حال كون الاثر عدما محصا محال وايضا فلاه مادام يكون باقيا على العدم كان باقيا على عدمه الاصل والعدم الاصل يتمتع استناده الى مؤثر الوجود والايحاد فادام كان باقيا على العدم امتنع استناده الى المؤثر وادانت فساد القسمين ثبت ان القول بالتأثير محال -

السؤال الثاني - لو فرضنا ان مؤثرا يؤثر في اثر فكان اما ان يؤثر في ماهية ذلك الاثر او في وجوده او في اتصاف ماهيته بوجوده والكل باطل فكان القول بالتأثير باطلا اما بان الحصر فلاه لو لم تكن الماهية ولا الوجود ولا اتصاف الماهية بالوجود مستندا الى المؤثر لكان ذلك الذي هرص اثره لذلك المؤثر عينا عن ذلك المؤثر في ماهيته وفي وجوده وفي اتصاف ماهيته بوجوده فيستد يكون ذلك الاثر عينا عن ذلك المؤثر مطلقا فلا يكون اثره هذا حلف -

واما بان فساد الاقسام فهو ان نقول انما قلنا انه لا يجوز ان يكون تأثير المؤثر في ماهية الاثر وذلك لانه لو كان كون السواد سوادا بالفاعل مثلا لكان عند فرص عدم ذلك لفاعل يلزم (٢) خروج السواد عن كونه سوادا لان ما بالغير لا يبقى عند فرص عدم ذلك الغير لكن خروج السواد عن كونه سوادا محال فوجب ان لا يكون كون السواد سوادا واقعا بالفاعل واما انه لا يجوز ان يكون تأثير المؤثر في الوجود لان عند تقدير عدم المؤثر يلزم ان يخرج الوجود عن كونه

وحدودا وذلك ايضا محال كما قررناه في الماهية واما انه لا يجوز ان يكون تأثير
المؤثر في اتصاف الماهية بالوجود فذلك لو جهل -

الاول - ان اتصاف الماهية بالوجود ليس امرا رائدا على الماهية وعلى الوجود
اذ لو كان رائدا لكانت له ماهية وله وجود و كان اتصاف تلك الماهية بتلك الوجود
رائدا عليه ونرم التسلسل -

الثاني - ان بتقدير ان يكون تلك الموصوفية امرا رائدا على الماهية وعلى الوجود
حصلت لها ماهية ووجود فيستدعي عود التقسيم المذكور وهو ان المؤثر اما ان يؤثر
في ماهيته اولى وجوده اولى موصوفية ماهيته بوجوده والكل محال فتنت ان
المؤثر لو اثر اكان اما ان يؤثر في الماهية اولى الوجود اولى موصوفية الماهية
بالوجود والكل محال فكان القول بالتأثير محالا -

السؤال الثالث - لو اثر شيء في شيء لكان تأثير المؤثر في الاثر اما ان يكون عين
داب المؤثر او داب الار او يكون امرا ثالثا معائرا لهما والقسمان باطلان فكان
القول بالتأثير باطلا اما قلنا ان كونه مؤثرا يمتنع ان يكون عين داب المؤثر وداب
الاثر بوحده -

الاول انه ممكنا ان يعقل ذات المؤثر ودات الاثر مع الشك في كون ذلك المؤثر
مؤثرا في هذا الار مثلا يعقل الموحود الذي هو واحد الوجود لذاته ويعمل
هذا العالم ثم شك في ان المؤثر في وجود هذا العالم هو ذلك الواحد ام واحد آخر
او شيء من الاولات واحد الوجود والمعلوم غير ما هو غير معلوم (١) فهداه
المؤثرية التي هي غير معلومة معائره داب المؤثر و داب الاثر الذي هو معلوم -
الذي - ان تأثير المؤثر في الاثر ليسه من داب الاثر و داب المؤثر والسمة بين شيئين
متأخرة عن تبيك الداتين واساخر عن الشيء معائر لذلك الشيء -

الثالث - وهو ان يصيب داب المؤثر كونه مؤثرا في ذلك الاثر والموصوف معائرا
للمعينة -

الرابع - وهو اذا سئل الاثر لا بد ان يكون له مؤثرا فاما نقول انما واحد هذا

الآثر لان البارئ تعالى اوحده وابدعه وحلقه ولا نقول انما وحده هذا الآثر لان البارئ تعالى موحود وواحد الوحد وصدق النبي والاثبات يوجب التعابير فطل بهذا الوحد ان يقال كون المؤثر مؤثرا في الشيء عبارة عن ذات المؤثر ودات الآثر وانما قلنا انه لا يجوز ان تكون المؤثرية رائدة على ذات المؤثر ودات الآثر وذلك لان على هذا التقدير اما ان يكون المؤثرية امرا عديميا او ثبوتيا لاحاطة ان تكون عديميا لان المؤثرية تقتضي الالمؤثرية والالمؤثرية عدم محض وهي صرف وذلك معلوم بالضرورة وعدم العدم ثبوت فكانت المؤثرية صفة ثبوتية ثم نقول هذه المؤثرية التي هي معلوم ثبوتى وهي معثرة لدات الآثر ودات المؤثر اما ان يكون جوهر اقاما بنفسه او عرضا معتقرا الى موصوف والاول محال لوحيين -

الاول - وهو ان مؤثرية الشيء في الشيء نعت للشيء وصفة له ولا يمكن تعقلها الا صفة للشيء وبعثاله فيمتنع ان يكون جوهر اقاما بنفسه -

واتاى - ان بتقدير ان يكون جوهر اقاما بنفسه فهذا الجوهر اما ان يكون بيه وبين الارسنة واصافة او لا يكون فان كان الاول كان الكلام في تلك السمة كما في الاول فيلزم التسلسل وان كان الثانى لم يكن بيه وبين الار (١) سمة واصافة ولم يكن سهما يتعلق اصلا وكان احسيا بالكلمية عن ذلك الار ولما بطل هذا القسم تعين ان المؤثرية بتقدير الثبوت وحب ان تكون صفة لدات المؤثر معتقرة الى تلك الدات وكل ما كان معتقرا الى غيره كان ممكلا لداته معتقرا في وجوده الى مؤثر فيلزم افتقار تلك المؤثرية في وجودها الى موحد (٢) آخر حيث يعود الكلام في تأثير المؤثر في وجود تلك المؤثرية ويلزم التسلسل وهو محال فثبت بما ذكرنا انه لو فرض مؤثر يؤثر في اثر لكان تأثيره في ذلك الاثر اما ان يكون نفس المؤثر والآثر واما ان يكون معاثر الهما وانفسا باطلان فكان القول بالتأثير باطلا -

السؤال الرابع - ان حوار الوحد متعلق بالطرفين اعنى الوحد والعدم ولو كان حوار الوحد يقتضى احتياح الوحد الى المؤثر لكان حوارا لعدم يقتضى

احتياج العدم الى المؤثر لكن احتياج العدم الى المؤثر محال لان العدم هي محض
وسلب صرف فحمله ابراهمه مؤثرا محال ولان العدم مستمر من الابد الى الابد
والدقيق لا يمكن اساده حال بقاءه الى المؤثر فثبت انه لو كان حوار الوحد يحوج
الوحد الى المؤثر لكان حوار العدم يحوج العدم الى المؤثر وثبت ان احتياج
العدم الى المؤثر محال فيلزم ان يكون احتياج الوحد ايضا الى المؤثر محالا -
السؤال الخامس - لو كان الحوار علة للحاجة الى المؤثر لكان الشيء حال بقاءه
معتقرا الى المؤثر وهذا محال فالقول بان الحوار علة للحاجة الى المؤثر محال -

بيان الملازمة هو ان الامكان من لوازم الماهيات الممكنة ولازم الشيء حاصل
في جميع زمان وحوده وكان الامكان حاصلا حال بقاء الممكنات فلو كان الامكان
علة للحاجة الى المؤثر لزم افتقار الباقي الى بقاءه الى المؤثر - واما قلنا ان هذا محال
لان هذا يقتضي محصيل الحاصل وهو محال -

لا يقال لم لا يحور ان يكون تأثير المؤثر حال بقاء الاثر في بقاءه وبقاؤه زائد على
دائه لا يقول بقاءه لما كان رائدا على داته لم يكن التأثير في بقاءه تأثيرا في داته
لكما بينا ان داته من حيث هي هي ممكنة في الزمان التالي فلو كان الامكان علة
للحاجة الى المؤثر لكنت داته من حيث هي هي محتاجة في الزمان التالي الى المؤثر
ودلك محال لانه يقتضي محصيل الحاصل وتكوين الكائن وهو غير معقول
فوجب القطع بان الامكان ليس علة للحاجة الى المؤثر -

لا يقال لم لا يحور ان يقال الامكان علة للحاجة الى المؤثر بشرط الحدوث وهذا
الشرط غير حاصل حال البقاء فلم يلزم تحقيق الاحتياج حال البقاء -
لا نقول - انما بينا ما تقدم ان الحدوث لا يمكن ان يكون علة للحاجة ولا حرجا
لهذه العلة ولا مشروطا لها فسقط قولكم -

السؤال السادس - لاشك اننا شاهد حدوث صوروا عراض في هذا العالم فلو
كان الحدوث والامكان علة للحاجة الى المؤثر فيها فالمؤثر فيها اما ان يكون قديما
فوحادثا والقسمان باطلان فمطل القول بالمؤثر - واما قلنا انه لا يحور ان يكون المؤثر
فيها

فيها قدما لان تأييد ذلك المؤثر القديم فيها ، ان يكون ، وتوقفا على شرط حادث
اولا يكون كذلك فان كان الاول عاد لتقسيم الاول فيه فيلزم ان يكون حدوث
ذلك الشرط الحادث لاحل حدوث شرط آخر ولزم التسلسل وان كان الثاني
لزم احتصاص حدوث هذا الحادث بهذا الوقت دون ما قبله (١) لا لامر ابعلا
والتمه فكان هذا قولنا توقع الحائر لاعتى سبب ولا عى مرجح وهذا يبطل القول
بافتقار الحائر الى المرجح -

واما قلنا انه لا يحور ان يكون المؤثر في حدوث هذه الحوادث في هذا الوقت امرا
حادثا لان الكلام يعود فيه ويلزم للتسلسل وحصول اسباب ومسببات لانهاية
لها دفعة واحدة وذلك يبطل القول باثبات واحد الوحد -

السؤال السابع - وهو ان نقول جملة ما حدث (٢) في هذا الوقت له ان يكون له
مؤثر او لا يكون فان لم يكن له مؤثر فقد حدث الحادث لاعتى مؤثر وذلك يبطل
القول بافتقار الممكن والمحدث الى المؤثر واما ان كان لها مؤثر فالمؤثر فيها اما ان
يكون حادثا او قديما ويمتنع ان يكون حادثا لان المؤثر في الشيء معاثر للاثر فلو كان
المؤثر في جملة الحوادث حادثا لكان ذلك الحادث معاثر الجملة الحوادث وذلك محال
لان كل ما كان حادثا كان داخل في جملة الحوادث وفي مجموعها ويمتنع ان يكون
المؤثر فيها قديما لان ذلك القديم قبل اتحاد هذه الحوادث لم يكن موحدا لها ولا محررا
لها من العدم الى الوجود والآن صار موحدا لها ومحررا لها من العدم الى الوجود
فيكون موحدة هذا الموحدا حكما حادثا متحددا حيث يحد ما كرم من تعليل
جملة الحوادث لشيء حادث وذلك محال على ما بيناه وايضا فلو افتقر الحادث الى
المؤثر لافتقرت هذه الموحدة الحادثة الى المؤثر فيلزم اما الدور واما التسلسل
وهما محالان وتقدير القول بهما يبطل الطريق الى اثبات الصانع وادا كان كذلك
وحيث ان تكون تلك الموحدة المتحددة عية عن المؤثر وذلك وحيث القطع
باستعناء الممكن المحدث (٣) عن المؤثر -

(١) - ما قبله وما بعده (٢) - ص - صدر (٣) - الحادث -

الجواب عن السؤال الاول - لم لا يجوز ان يقال تأثير المؤثر في الوجود يحصل مع الوجود لا قبله ولا بعده وقول اسائل هذا يقتضي اتحاد الموجود وهو محال فحواه ان اتحاد موجود كان موجودا قبل ذلك الاتحاد محال واما اتحاد موجود ما كان موجودا قبل ذلك الاتحاد واما حصل حال ذلك الاتحاد فلم يلم بانه محال -
والجواب عن السؤال الثاني - انه لو وقعت الشكوك والاشبهات في تأثير شيء في شيء لامتنع تحدد شيء وحدوثه لكسبه لاشك ولا شبهة في تحدد الحوادث والصور والاعراض وما دكرتموه من التقسيم قائم ههنا بعبء وذلك لانه لو تحدد امر او حدث امر لكان المتحدد اما الماهية او الوجود او وصوفية الماهية بالوجود والكل محال فوجب ان لا يحصل التحدد اصلا -

واما قلنا انه يمتنع تحدد الماهية لانه يلزم ان يقال السواد ما كان سوادا ثم انقلب سوادا وذلك يقتضي انقلاب الماهية والحقيقة وذلك محال -

واما قلنا انه يمتنع تحدد الوجود لانه يقتضي ان يقال الوجود ما كان وجودا ثم انقلب وجودا وذلك يقتضي انقلاب الماهية واما قلنا انه يمتنع تحدد وصوفية الماهية بالوجود لان هذه الموصوفية ان لم تكن امرا رائدا على الماهية وعلى الوجود امتنع القول بابها هي المتحددة وان كان امرا رائدا فالتحديد اما ماهيتها او وجودها ويعود التقسيم المذكور رتب ان ما دكرتم من التقسيم يمتنع من القول بالتحديد والحدوث ولما كان ذلك مشاهدا محسوسا عليها ان ما دكرتم من التقسيم باطل -

والجواب عن السؤال الثالث - ان ذلك التقسيم ايضا قائم فيما عرف فسادا بالضرورة وذلك لانه يقال لو حصل شيء في هذه الساعة لكان حصوله في هذه الساعة اما ان يكون حصوله نفس دانه او رائدا على ذاته والقسمان باطلان فطل الاول محصوا في هذه الساعة واما قلنا انه لا يجوز ان يكون حصول هذه السماء وحصول هذه الارض في هذه الساعة نفس ذات السماء ونفس ذات الارض لوجوده -

احدها انه يمكن ان يعقل ذات السماء وذات الارض مع الشك في حصولهما في

هذه الساعة -

والثاني ان حصولها في هذه الساعة تسمة لتيك الداتين (١) الى هذه الساعة والسمة بين السيئين وعائره لها -

والثالث ان داب السماء والارض او كاتافس حصولها في هذه الساعة هي الساعة الثانية لم سقى حصولها في الساعة الاولى فوحي ان لاتقى داتهما في الساعة الثانية فان الترموا ذلك وقالوا الاحسام يحدث حالاً بعد حال الرماهم في واحب الوجود وانما قلما انه لا يحور ان يكون حصول السماء والارض في هذه الساعة رائدا على الدات لان ذلك الرائد يكون حاصلاً لا محالة في هذه الساعة ويكون حصول ذلك الرائد في هذه الساعة رائداً عليه وارم التسلسل وهو محال نسب ان ما ذكره من التقسيم حاصل في هذا المقام الذي عرف بطلانه بالضرورة فوحي الحزم بطلان هذا التقسيم -

والجواب عن السؤال الرابع - انه لا راح في ان الامكان متعلق بطرق الوجود والعدم الا ان رحجان الوجود يكون لوجود ما يؤثر في الوجود ورحجان العدم يكون لعدم ما يؤثر في الوجود وهذا هو الكلام المشهور من ان علم العدم هي عدم العلم -

والجواب عن السؤال الخامس - ان عندما الدات الممكنة حال ابقاء تفتقر الى المتقى لا بمعنى ان المتقى يعطيه حال اللقاء وحوذاً آحريل بمعنى انه يدوم ذلك الوجود لدوام ذلك المؤثر الاول فلم فتم بان ذلك محال -

والجواب عن السؤال السادس - وهو ان ذلك الاسكال انما يعظم اذا قلما المؤثر في حدوث الحوادث هو الالة الموحدة ، بالدات اما اذا قلما انه فاعل مختار اندمع الاشكال للاحالة -

والجواب عن السؤال السابع - ان تأثير الشئ في الشئ نفسه مخصوصة بينهما وقد رما ان هذه السمة لا وجود لها في الاعيان فلم يارم وقوع التعبير في المؤثر فهذا هو الكلام في هذه المقدمة مع انه ليس لاحد من المتقدمين ولا من المتأخرين

حوصل فيها بالتقرير والا شكال والله التوفيق -

المقدمة الثالثة - من مقدمات بوهان اثبات واحد الوجود هي الدور والدور هو ان يحصل موحود ان ممكنا ويكون كل واحد منهما علة لوجود الآخر - ومن الناس من احتج على فساد ذلك بان قال المؤثر متقدم على الاثر بالدات فلو كان كل واحد منهما مؤثرا في الآخر لكان كل واحد منهما متقدما بالدات على الآخر فكان كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه والمتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيلزم كون كل واحد منهما مقدما على نفسه مرتين وذلك محال لانه من حيث انه متقدم يقتضي ان يكون موحودا قبل ومن حيث انه متأخر يقتضي ان لا يكون موحودا قبل وهذا يقتضي ان يكون موحودا قبل وان لا يكون موحودا قبل فيلزم اجتماع العدم والوجود في الشيء الواحد من الوجه الواحد وهو محال -

واعلم ان هذه الحجة مسية على مقدمة مشكلة وهي اثبات التقدم الداتي بقول ليس المراد من هذا التقدم التقدم بالرمان لا ما قد بينا في اول هذا الكتاب ان تقدم المؤثر على الاثر لا يجب ان يكون بالرمان لان حركة الاصبع علة لحركة الحاتم مع ان هاتين الحركتين يحصلان معا ولا تقدم لاحدهما على الاخرى بالرمان السة - وادان بطل اقول بان المؤثر يجب تقدمه على الاثر بالرمان بقول ان عيت بقولك المؤثر متقدم على الاثر بالدات كون المؤثر مؤثرا في الاثر رجع حاصل هذا التقدم الى التأثير بقولك لو كان كل واحد منهما مؤثرا في الآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر مقدمة باطلة لان تاايها عين مقدمها من غير فرق وليس فيها الاتديان عبارة بعارة فان كان القول بكون كل واحد منهما مؤثرا في الآخر معلوم البطلان بالضرورة لم يكن في ذكر هذا الكلام فائدة ولا اليه حاجة وان لم يكن معلوم البطلان بالضرورة لم يكن تعبير العبارة مفيدا السة واما ان كان المراد من قوله المؤثر متقدم بالدات على الاثر امرا آخر معاثرا للتقدم بالرمان ومعترا لنفس (١) هذا التأثير فذلك التقدم لا بد من افادة تصوره ثم من اقامه الدليل

على ثبوته فان كل واحد من المقامين مما عطفوا عن تلخيصه وتحصيله الى الآن -
والاولى في ابطال الدوران يقال المعول معتقر الى العلة فلو كان كل واحد
مهما معلولا للآخر لكان كل واحد منهما معتقرا الى الآخر فكان كل واحد
مهما معتقرا الى المعتقر الى نفسه فيلزم كون كل واحد منهما معتقرا الى نفسه
وذلك محال لان الافتقار الى الشيء اضافة بين المعتقر والمعتقر اليه والاصافة لا تعمل
الا بين الشيئين -

وان قال قائل الاضافيان كل واحد منهما علة لوجود الآخر وذلك لانه يلزم من
فرص وجود ايها كان وجود الآخر قطعاً ومن فرص عدم ايها كان عدم
الآخر قطعاً بوحب كون كل واحد منهما علة لوجود الآخر -

والجواب - ان قلنا ان الاضافات لا وجود لها في الاعيان فقد رال السؤال وان قلنا
ان لها وجودا في الاعيان قلنا الملازمة بينهما معللة بوحده السبب -

المقدمة الرابعة - من مقدمات برهان اثبات العلم بواحد الوجود ابطال التسلسل
واعلم اننا قلنا الخوص في تقرير هذا المطلوب معتقرا الى تقديم مقدمة وهي ان
العلة المؤثرة لابد وان تكون موحودة حال وجود المعلول والدليل عليه انه لو
لم يكن كذلك لكان عند حصول المعلول تكون العلة غير موحودة فيلزم حصول
المعلول حال عدم العلة فيجئد يكون حصول ذلك المعلول يكون العلة غير
موحودة فيلزم حصول المعلول حال عدم العلة فيجئد يكون حصول ذلك
المعلول لا لاجل وجود تلك العلة وقد فرصنا الامر كذلك هذا حلف -

لا يقال لم لا يجوز ان يقال العلة في حال وجودها توجب وجود المعلول بعد
انقضاء العلة وعلى هذا التقدير يكون وجود المعلول معللاً بتلك العلة التي كانت
موحودة قبل ذلك -

لا نأبى قول - القول بان هذه العلة اوجب في هذه الساعة حصول المعلول عدا
قولي باطل وذلك لان هذه العلة لما صدق عليها في هذه الساعة انها اوجب ذلك
المعلول فيجب ذلك المعلول اما ان يكون عبارة عن حدوث ذلك المعلول او عن

شيء آخر يترتب عليه حدوث ذلك المعلول فإن كان الأول ارم حدوث ذلك
المعلول في هذه الساعة لا بعده وذلك لأنه لما صدق على تلك العلة أنها أوحيت في
هذه الساعة ذلك المعلول وهذا الايجاب عبارة عن حدوث ذلك المعلول ولما (١)
وحد ذلك الايجاب في هذه الساعة لرم حصول ذلك المعلول في هذه الساعة
بالقول بأن ذلك المعلول يحصل لا في هذه الساعة بل في الساعة التالية قول ياقض
الكلام الأول - وأما ان قلنا بان ايجاب العلة لذلك المعلول عبارة عن امر
معاثر لذلك المعلول ويترتب عليه ذلك المعلول فهذا باطل لأن ذلك المعثر لا بد
وان يصدق عليه انه يوجب في هذه الساعة ذلك المعلول في الساعة التالية فيكون
ايجابه لذلك المعلول رائدا على ذاته ويلزم التسلسل في الايجابات وكل ذلك
محال فثبت مما ذكرنا ان المؤثر التام لا بد وان يوجب الأثر معه -

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول - الرهان على ابطال التسلسل من ثلاثة اوجه -
الرهان الأول - لو تسلسلت الاسباب والمسببات الى غير نهاية لكانت بأسرها
موجودة في الحال بناء على المقدمة التي قررناها من ان العلة والمعلول يوحدان
معاً وإذا كان كذلك فنقول مجموع تلك الاسباب والمسببات إما ان يكون واحداً
لذاته او ممكماً لذاته والاول باطل لأن كل مجموع فهو معتقراً الى كل واحد من
أحاده وكل واحد من أحاد هذا المجموع ممكن لذاته والمعتقر الى الممكن لذاته أولى
فان يكون ممكماً لذاته فهذا المجموع ممكن لذاته وكل واحد من أحاده ممكن لذاته
وكل ممكن لذاته فله مؤثر . معاً له فهذا المجموع . معتقراً بحسب مجموعيته وبحسب
كل واحد من أحاد مجموعيته الى مؤثر . معاً له وكل ما كان معاً مؤثراً لمجموع
الممكنات ولكل واحد من أحاد مجموع الممكنات لم يكن ممكماً لذاته وكل
. وجود لا يكون ممكماً لذاته كان واحداً لذاته فثبت بهذا الرهان وجوب انتهاء
جميع الممكنات الى . وجود واحد لذاته وهو المطلوب -

الرهان الثاني - لما ثبت ان ذلك المجموع ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله مؤثر
فلذلك المجموع مؤثر فالمؤثر في ذلك المجموع إما ان يكون هو نفس ذلك المجموع

لو شئ من الامور الداخلة عليه او شئ من الامور الخارجة عنه لاحثر ان يكون
للمؤثر في ذلك المجموع هو نفس ذلك المجموع لامتناع كون الشئ مؤثرا في
نفسه ولا حائر ان يكون المؤثر فيه شيئا من الامور الداخلة فيه لان كل ما كان
مؤثرا في وجود مركب وحب كونه مؤثرا في جميع افراد ذلك المركب وذلك
الامر الذي جعلناه علة لذلك المركب لما كان احد افراد ذلك المركب لرم كونه علة
لنفسه وارم كونه علة لعلة نفسه والا ولما ناطل لامتناع كون الشئ علة لنفسه
والتالي ناطل لامتناع الدور ولما نطل ان تكون علة ذلك المجموع نفسه او فردا
من الافرد الداخلة فيه وحب ان تكون علة امر خارجا عنه والخارج عن مجموع
الممكنات بالذات لا يكون ممكنا لذاته وكل موجود لا يكون ممكنا لذاته وحب
ان تكون واحدا لذاته فتستوجب انتهاء جميع الممكنات الى موجود واحد
لذاته وهو المطلوب -

البرهان الثالث - لو تسلسلت الاسباب والمسببات لا الى نهاية فعلى هذا التقدير
الاثري الاخير موجود الا ان الحصر يقول المؤثر الاول غير موجود قلنا حد من
هذا الاثر الاخير لا الى بداية جملة واحدة ولما حد ايضا من المرتبة الخامسة من
مراتب الآثار لا الى بداية جملة اخرى فلا بد وان تكون الجملة الاولى اريد من الجملة
الثانية بارج مراتب ثم لطبق هذا الطرف الاخير من حاسب الآثار على الطرف
الاخير من هاتين الجملتين ومعنى هذا التطبيق ان الاول من هذه الجملة مقابل
بالاول من تلك الجملة والثاني من هذه بالتالي من تلك الجملة فاما ان يتقابل كل
واحد من احاد الجملة الراجعة بواحد من احاد الجملة الماقصة لا الى بداية فيكون
الكل مثل البعض وذلك محال واما ان تقطع الجملة الماقصة من الطرف الاخير
فتكون الجملة الماقصة متناهية من ذلك الطرف والراجعة رادت عليها بربعة فتكون
الجملة الراجعة ايضا متناهية من ذلك الطرف فيكون الاسباب والمسببات في سلسلة
الاتصاف طرف ومبدأ وذلك يجمع من اقوالنا انه لا نهاية لها ثم ذلك الطرف ان
كان ممكنا لذاته افتقر الى مؤثر آخر فلم يكن طرفا هذا حلف وان كان واحدا لذاته

فذلك هو المطلوب -

وإذا ظهرت هذه المقدمات فلنرجع الى اصل البرهان المذكور على وجود اثبات واحد الوجود وهو انه لا شك في وجود الموجودات وكل وجود فهو اما واحد لذاته واما يمكن لذاته فان حصل في الموجودات وجود واحد لذاته فذلك هو المطلوب وان كان ذلك الموجود ممكنا افتقر الى مؤثر والدور والتسلسل باطلان فلا بد من الانهاء الى وجود واحد الوجود لذاته وذلك هو المطلوب -

البرهان الثاني

في اثبات واحد الوجود لذاته

الاستدلال عليه بما كان الصفات وتقريره ان نقول الاحسام متساوية في الماهية والحقيقة وهي ان كان الامر كذلك كان كل صفة اتصف بها جسم امكن اتصاف سائر الاحسام بها وهي ان كان الامر كذلك افتقر كل واحد من الاحسام في انصافه مصبته المخصوصة الى محض ومرجح فهذا البرهان مبني على ثلث مقدمات -

المقدمة الاولى - الاحسام متساوية في تمام الماهية واحود ما يمكن ان يذكر في هذا الباب ان الجسم يمكن تقسيمه الى العلى والعصرى والى الكتيف والى اللطيف ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركاً فيه بين الاقسام فاداً كونه حساً قدر مشترك فيه بين اللطيف والكتيف والعصرى والطار والبارد وهذا الذى وقع الاختيار فيه هو صفات الجسم فتست ان الاحسام متساوية في دواتها وحقاً ثقتها والاختلاف الحاصل بينها ليس الا في صفاتها واعراضها وفي هذا المقام انحاء عامة عميقة لا تليق بهذا المختصر -

المقدمة الثانية - وهي ان الاحسام لما كانت مماثلة في دواتها وحقاً ثقتها وحب ان يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر ذلك لان قابلية هذا العرص ان كانت من لوازم تلك الماهية فاداً حصلت تلك الماهية لرم حصول تلك الهالاية فوجب ان يصح على كل واحد منها ما صح على واحد منها وان لم يكن

من لوازمها كان من عوارضها فيعود الكلام في قابلية تلك العالمية فان كانت ايضا من العوارض يلزم اما التسلسل واما الانتهاء الى قابلية لارمة لتلك الماهية وحيث يحصل المطاوب -

فان قل قائل - افراد النوع الواحد وان كانت متساوية في ماهية ذلك النوع لكنها غير متساوية في كون كل واحد منها (١) غير ذلك الشخص وذلك المعين وذلك لان تعيين هذا ان كان حاصلًا لذلك فهذا هو عين ذلك فلم يكن معيارا له فثبت ان تعيين كل واحد من الافراد غير حاصل للفرد الآخر -

وإذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون ذلك التعيين شرطًا لتلك العالمية في هذا الفرد او يكون تعيين الفرد الآخر مانعا من هذه القابلية وإذا كان الامر كذلك لم يلزم ان يصح على كل واحد من افراد النوع الواحد ما يصح على فرد من افراده -

الجواب - ادنا على قول من يقول التعيين امر عديم فالسؤال ساقط واما عند من يقول انه امر ثبوتي فخواصه ان ذلك التعيين ليس من لوازم تلك الماهية والا لزم ان يكون ذلك النوع في ذلك الشخص اكسبه ليس الامر كذلك لان هذا الكلام معروض في نوع حصل له افراد كثيرة بالفعل فادراك ذلك التعيين الذي به صار ذلك الشخص ذلك المدين امر غير لازم لتلك الماهية فهو عارض حائر الروال وكل ما كان عارضا لذلك الشخص ليس ذلك التعيين وحب ايضا ان يكون حائر الروال وذلك يقتضي ان يكون اتصاف كل واحد من الاحسام بما اتصف به امر ممكن حائرا وعد هذا طهر ان كل ما يصح على العاصر فانه يصح على الافلاك فكان الحرق والالتهام والظهور والاستساق حائرا على الافلاك وكما يمكن انقلاب الارض ماء والماء هواء والهواء نارا فكذلك يمكن انقلاب العلك ارضا والارض فلكا وكما يمكن كون العلك محيطا بالارض والارض مركزا فكذلك يمكن انقلاب كون الارض محيطا والعلك مركزا وهذه المقدمة كما انها عظيمة المنفعة في معرفة المبدأ فهي ايضا عظيمة المنفعة في معرفة

للمعاد وتصحيح ما ورد في القرآن من احوال القيامة -

المقدمة الثالثة - وهي ان كل جسم يوجد فلا بد له من حيز معين ولا بد له من شكل معين ولا بد وان يكون صلبا او رخوا وقد دللنا على ان اختصاص كل واحد من الاجسام بصفته المعينة لا بد وان يكون من الحائزات ولا بد للحائز من مرجح ومحخص فثبت بهذا افتقار جميع الاجسام في احيائها وصفاتها الى محخص ومرجح ثم ذلك المرجح ان كان حسيا انتقز هو ايضا في حيزه المعين وشكله المعين وصفته المعينة الى محخص ومرجح ثم ذلك المرجح الى محخص ومرجح وذلك يقضى الى التسلسل وهو محال كما سبق فثبت انتقز جميع الاجسام في جميع صفاتها الى موحود ليس بحسم ولا بحسائي فاذا اردنا ان بين ان ذلك الموحود واجب الموحود لذاته رجعا الى بعض ما ذكرناه في البرهان الاول -

البرهان الثالث

في اثبات العلم بالصانع تعالى

الاستدلال عليه بحدوث الحواهر والاجسام وتقريره - ثبت ان الاجسام محدثة وكل محدث فله محدث فالاجسام معتققة الى المحدث اما بيان ان الاجسام محدثة فقد تقدم واما بيان ان كل محدث فله محدث فلناس ههنا طريقان -

الاول ان كل محدث فهو حائر الموحود لذاته وبكل ما كان حائر الموحود لذاته فهو معتقر الى المؤثر واما قلنا ان كل ما كان محدثا فهو حائر الموحود لذاته وذلك لان كل ما كان محدثا فقد كان قبل وجوده معدوما ولولم تكن ماهيته قابلة للعدم لما كان معدوما واصبا كل محدث فانه بعد حدوثه موصوف بالوجود ولولم تكن ماهيته قابلة للوجود لما كان كذلك فثبت ان كل ما كان محدثا فان ماهيته قابلة للعدم وقابلة للوجود ولا معنى للممكن الا ذلك فثبت ان كل محدث فانه ممكن الموحود والعدم لذاته اما ان كل ممكن فانه معتقر الى المؤثر فلما مر تقريره في البرهان الاول وبالله التوفيق -

وان قيل لم لا يحور ان يقال انه كان معدوما ثم انقلب في ذلك الوقت المعين (١) واحدا لداته والذي يدل على ان هذا الذي ذكرناه محتمل وحوه -

الاول ان العرص عندكم في الوقت الثاني مستحيل البقاء واذا كان كذلك فوجوده في الوقت الاول جائز الوجود ثم ان عدمه في الوقت الثاني واحب لداته فاذا عقل ان يكون عدمه بعد وجوده علما واحدا لداته بحيث يستحيل عقلا ان لا يصير معدوما فلم لا يحوز ان يصير وجوده بعد عدمه واحدا لداته بحيث يستحيل عقلا ان لا يصير وجودا -

الثاني وهو ان هذا الآن الذي هو آخر الماضي واول المستقبل كما وجد يتمتع بقاؤه لان الخاصر لا يعقل (٢) ان يكون هو عين المستقبل فاذا هذا الآن واحب التحدد حين حدث وواحب البقاء بعد ذلك فاذا عقل هذا في الآيات التي هي احراء الرومان فلم لا يعقل متله في جميع الحوادث -

الثالث - العالم بشرط كونه مسوقا بعدم مسقار مايا يتمتع حصوله في الارل لان الجمع بين المقيصين محال ثم في الايرال حدث ذلك الامكان وحدث ذلك الامكان ليس بالفاعل لان كل ما كان حصوله بالفاعل كان يتمتع الحصول عند فرص عدم الفاعل وصحة وجود العالم في الايرال حاصلة سواء حصل الفاعل او لم يحصل فعلما انه حدثت هذه الصحة لا بالفاعل بل لداته فثبت ان حدوث الشيء لداته معقوله سلمها ان ما ذكرتم يدل على ان كل محدث ممكن لداته لكنه معارض بوحوه دالة على ان القول بوجود شيء ممكن الوجود محال -

المنحة الاولى - انا امان نقول الوجود نفس الماهية واما ان نقول الوجود غير الماهية وعلى كل واحد من القولين فالقول بالامكان والحوار غير معقول اما على القول بان الوجود نفس الماهية فنقول بالامكان غير معقول وذلك لان الشيء الموصوف بالامكان هو الذي يحور ان يكون وجودا ويحور ان يكون معدوما والحكم بحوار الوجود وانعدم على تلك الماهية يستدعي حوار كون تلك الماهية مقارنة للوجود ومقارنة للعدم ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يقال الوجود هو نفس

(١) مص - معينا واحدا - (٢) مص - يتمتع

الماهية واما على القول بان الوجود غير الماهية فلان على هذا التقدير اما ان يكون الموصوف بالامكان هو الماهية او الوجود او كون الماهية موصوفة بالوجود والكل محال واما انه لا يجوز ان يكون الموصوف بالامكان هو الماهية لان كل ما كان ممكناً الثبوت لم يمتنع تقريره مع عدم ذلك الشئ فلو قلنا السواد يمكن ان يكون سوادا كان معه السواد يمكن ان يحكم عليه بانه سواد ومعنا ان ذلك محال لانه يقتضي ان يكون حال كونه سوادا محكوما عليه بانه غير سواد وذلك محال - واما انه لا يجوز ان يكون الموصوف بالامكان هو الوجود لانه يرجع حاصله الى ان الوجود يمكن ان لا يكون وحوذا وهذا محال باطل ايضا -

واما انه لا يجوز ان يكون الموصوف بالامكان هو موصوفية الماهية بالوجود لان الذي ذكرناه في الماهية وفي الوجود عائد بعينه في موصوفية الماهية بالوجود فتستلزم ان القول بالامكان الوجود غير معقول سواء قلنا الوجود عين الماهية او قلنا انه غيرها -

الحجة الثانية - اما لو فرضنا شيئا من الاشياء يمكن الوجود لكان ذلك الامكان اما ان يكون موحودا او معدوما لاحتر ان يكون موحودا للوجود الكثرة التي ذكرناها في الجواب عن شبه الفلاسفة في قدم الاحسام ولا حائر ان يكون معدوما لان الشئ يتقدير ان يكون ممكن الوجود كان موصوفا في نفسه بالامكان وذلك الامكان رافع للامتناع والامتناع عدم ورافع لعدم ثبوت موحدا ان يكون الامكان امرا ثبوتيا ولما كان القول بكون الشئ ممكن الوجود يقتضي ان يكون الامكان اما ان يكون وصفا سلبيا او وصفا وجوديا وكان القسمان باطلين فكان القول بكون الشئ ممكن الوجود باطلا -

الحجة الثالثة - اما اذا قلنا الشئ محور ان يكون موحودا ويحور ان يكون معدوما يقتضي تقرير ذلك الشئ حال وضعه بكونه معدوما وهذا يقتضي كون المعدوم شيئا وانتم لا تقولون به -

وايضا العائل بان المعدوم سئ لا يمكنه القول بالامكان وذلك لان الامكان على

هذا التقدير اما ان يكون وصفا للماهية او وصفا للوجود لاحاط ان يكون وصفا
للماهية لان الماهية يستحيل عليها الانقلاب والتغير فلا يعقل كون الامكان وصفا للماهية
ولاحاط ان يكون وصفا للوجود لان الوجود قبل تحدده وحدثه ما كان ثابتا
ولا متعينا والامكان عندكم ثابت قبل الحدوث وادا كان كذلك امتنع القول
بحمل الامكان صفة للوجود -

الجواب - مرادنا من الامكان هو كون الشيء بحيث يحور ان يستمر على ما كان عليه
قبل ذلك ويحور ان لا يبقى على ما كان عليه قبل ذلك وادا ظهر مرادنا من المعط
الامكان زالت الشبهة المذكورة -

و اذا عرفت هذا فنقول نقاؤه على ما كان عليه قبل ذلك غير ممتنع وعدم نقائه ايضا
على ما كان عليه قبل ذلك غير ممتنع ايضا ولما حار الامر ان امتنع رجحان احدهما
على الآخر الامر حرج الاله ببقى عليه ان يقال لم لا يحور ان يكون محدث الاحسام
محدثا وان كان قديما ولكنه حائر الوجود لداته الا ان الوجود كان به اولى وعند
هذا يقتضي بيان كونه تعالى واحب الوجود لداته الى الرجوع الى ما ذكرناه
في البرهان الاول -

الطريق الثاني - في تقرير هذا البرهان ان نقول الاحسام محدثة وكل محدث فهو
محتاج الى المحدث من غير تعرض لكون ذلك المحدث حائرا او واحدا واكثر
ومشايح المتكلمين كانوا معواين على هذه الطريقة ثم هؤلاء طريقان -

الاول - الذين قالوا العلم باحتياج المحدث الى المؤثر علم ضروري قالوا والذي يدل
عليه ان كل من رأى بناء رفيعا وقصرا مسيدا اضطرا الى العلم بان ابناء وصانعا حتى
ان من حور حدوث ذلك البناء لا عن فاعل وبان كان محكوما عليه بالجنون فعلمنا
ان هذه المقدمة بداهية -

والثاني - الذين قالوا بان هذه المقدمة استدلالية وهم اكثر شيوخ المعتزلة كافي الى
واني هاشم وطريقهم هو انهم ينتهون كون العبد موحد الافعال بنفسه ثم ينتهون
ان افعالنا انما اقتربت اليها لا بها حدثت بعد ان كانت معدومة وعند هذا يظهر

ان الحدوث علة للافتقار الى المحدث فالعالم لما كان محدثا وحب افتقاره الى الفاعل وعلى تمسكهم بهذا القياس سوالات صعبة -

اولها - انا لا نسلم ان الواحد ما محدث لافعال نفسه وسيأتي تقريره ان شاء الله تعالى في مسألة خلق الافعال ولم لا يحور ان يقال ان افعالنا تحدث عند قصودنا ودواعينا لا بقدرتنا ودا عينا بل على سبيل الاتفاق من غير مؤثر فان قالوا الحدوث على سبيل الاتفاق محال فليذكروا ذلك ابتداء في حدوث العالم حتى يدرك حدوث العالم على وجود الفاعل من غير حاجة الى ذكر هذا القياس -

وثانيها - هب ان افعالنا واقعة مدرتنا لكن لا نسلم ان علة الحاجة هي الحدوث ودليله الوحوه الكثيرة التي قدمناها في ان الحدوث لا يمكن ان يكون علة للحاجة ولا حرعا هذه العلة ولا شرطها -

وثالثها - هب ان حدوثها علة لحاجتها اليها لكن لم لا يحور ان يكون العلة هو ذلك الحدوث اعني ماهية الحدوث بشرط اصابتها الى تلك الافعال الخاصة والعالم وان حصل فيه الحدوث لكن لم يحصل فيه ذلك الشرط الخاص فلا يلزم ان يحصل فيه الحاجة الى الفاعل -

البرهان الرابع في اثبات الصانع (١) - الاستدلال بحدوث الصفات والاعلاء حصرها ذلك في نوعين دلائل الانفس ودلائل الآفاق اما دلائل الانفس فهي الاستدلال بتكون الانسان من الطعنة والله تعالى ذكر هذه الدلالة في القرآن العظيم في آيات كثيرة وهررها ان يقول الطعنة حسم وتشابه الاحراء في الصورة والاسكل اما ان يقال انها متساوية الاحراء في الحقيقة اوليس كذلك وذلك لان الاطباء يقولون ان عند اسبلاء حراره الشهوة على البدن يحصل دوكان لحملة الاعضاء فعصيا يفصل من دوكان العظم وعصيا من دوكان اللحم وعصيا من دوكان العن وعصيا من دوكان القلب فهو وان كان متشابه الحقيقه والصورة (٢) في الحس الا انه محام الطعنة في الحقيقة فالعظم يتولد مما داب من العظم والعصب

(١) ر - في اثبات العلم بالصانع (٢) حص - متساوية الصورة والصفة -

يتولد بماداد من العصب وعلى هذا الفياس جميع الاعضاء -

اذا عرفت هذا فنقول ان كانت المظنة حسبا متشابهة الاحراء في الحقيقة فنقول
لا شك ان تأثير حرارة الرحم في المراح وتأثير قوى الكواكب بالسهة اليه على
السوية ومهما كان تأثير المؤثر متشابهها وتأثير احراء القابل في الماهية والطبيعة
متشابهة وحب ان يكون الامر متساويا ولهذا السبب فان الملاسة قائلوا سكل
السيط هو الكرة قالوا لان قوة الطبيعة في السيط واحدة والقابل متشابه
فوجب ان يكون الشكل متشابهها وهو الكرة ولما دل الحس على كون
البدن مركبا من اعضاء مختلفة في الكية والكيفية والشكل والطبيعة والخاصية
لرم القطع بان المؤثر في تحليقها ليس هو الطبيعة ولا قوى الكواكب بل صانع
حكيم مدبر بالقدرة والاختيار - اما على قول من يقول المظنة وان كان حسبا
متشابهة الاحراء في الصورة لكها مختلفة الاحراء في الطبيعة -

فنقول - ان كل مركب لابد وان يكون مركبا عن احراء كل واحد منها يكون
سيطا في نفس الامر وفي الحقيقة واد اكان كذلك فكل واحد من تلك الاحراء
يكون قابلا متشابهة الاحراء في الحقيقة وتكون القوة الطبيعية الفاعلة فيها قوة
واحدة ومتى كان الامر كذلك وحب ان يكون كل واحد من تلك الاحراء
على شكل الكرة فوجب ان يكون بدن الانسان على صورة شكل كرات مصمومة
بعضها الى البعض ومعلوم ان الامر ليس كذلك وايضا فالمظنة رطوبة رقيقه
وما كان كذلك فانه لا يحيط ترتيب الاحراء ولا لسة بعضها الى بعض والخرء
الذي يحصل من دون الرأس قد يصير اسفل والخرء الذي يحصل من دون
القلب قد يصير فوق وكان يسعى ان لا يبي ترتيب الاعضاء ووضعها على لسة
واحدة في الاكثر ولما لم تكن الامر كذلك عملما ان الحلاى كل واحد من هذه
الاعضاء وبهاءها على ترتيبهم بتحليق قادر حكيم الا انه يبي ههنا ان يقال لم لا يحور
ان يقال انما حصلت بتحليق بعض الملائكة او بتحليق الكواكب فاما احياء باطمة
فاعلة مختارة وعمد ذلك لابد من الرجوع الى الرايين المتقدمة -

اما دلائل الآفاق - فمعصها سفاية عنصرية ومجامعها الاستدلال باحوال الحيوان
والنبات والمعادن والآثار العاوية ومعصها علوية فلكية ومجامعها الاستدلال
باحوال الافلاك والكواكب والاستقصاء في هذا النوع من الدلائل مذكور
في القرآن العظيم مشروح في كتابنا المسمى - باسرار التبريل وابوار التأويل -

المسئلة الرابعة

في ان الله تعالى قديم ارنى باى سرمدى

اعلم انما ادلما في المسئلة الثالثة على وحوث انتهاء جميع المحكمات الى وجود
واحد الوجود لداته وكل ما كان واحدا الوجود لداته فان حقيقته لا تقبل العدم
اصلا وكل ما كان كذلك فانه محتمل ان يكون قديما ارنى باقيا انديا فعلى هذا الاحتياج
بعد - لك الى اقامة الدلالة على كونه تعالى انديا ارنى الا ان المتكلمين الذين كانوا
في المالم يذكروا ذلك الطريقة في اثبات واحد الوجود لاحرم كانوا معولين في
اثبات كونه تعالى ارنى انديا على وجوده احرصى اردنا ان نترك ما يراد تلك
الوجوده ايضا -

واعلم ان مسايخ المتكلمين لما اقاموا الدلالة على افتقار العالم الى صانع فالوا صانع
العالم لو كان محدثا لافتقر الى محدث آخر ولزم التسلسل وهو محال فوجب الهول
فان صانع العالم قديم -

فان قيل الاشكال على هذا الاستدلال من وجوده -

الاول - لم لا يجوز ان يقال خالق هذا العالم المحسوس شئ محدث وحالى ذلك
المحدث شئ قدم وعلى هذا التمدير يكون صانع العالم محدثا ولا يلزم التسلسل ايضا
وهذا هو قول المعوضة واصحاب الوسائط الا ترى ان العلاسفة يعواون مدر ما
محس كرة القمر هو العقل الفعال وهذا العقل الفعال معلول عقل آخر وذلك
العقل معلول عقل آخر الى عشر مراتب واكثر ثم ذلك العقل الاول معلول
وجود الله تعالى وعد المعوضة الاله الا كبر خلق السيارات السبع وهو ص تدير
هذا

هذا العالم اليها واداك كان هذا الاحتمال قائما فلاند من ابطاله -

السؤال الثاني - ان كل موجود من يهرص ان فلاند وان يكونا اما معا او يكون احدهما سابقا على الآخر فان كانا معارضا ان يكونا قديمين او محدثين لكمكم تقولون الا له قدم و العالم محدث وان كان احدهما قبل الآخر فتقدم احدهما على الآخر اما ان يكون بمقدار متناه او غير متناه فان كان بمقدار متناه كان كل واحد منهما محدثا وذلك محال وان كان بمقدار غير متناه فذلك محال اوحوه -

الاول - انه على هذا التقدير قد يكون انقضاء قبل اليوم مدة غير متناهية وانقضاء ما لا نهاية له غير معقول -

الثاني - انه ان كان يتوقف حصول اليوم على ان يمضي قبله ما لا نهاية له وانقضاء غير المتناهي محال والموقوف على المحال محال فوجب ان يتمتع حصول اليوم وحيث حصل اليوم علمنا ان المضي متناه لا غير متناه -

الثالث - ان المضي من زمان الطوفان الى الارل اقل من المضي من زمانا هذا الى الارل فالطبقا بين هاتين الجملتين من هذين الطرفين اللذين يلياننا وحب ان يظهر الساوب من طرف الارل والالكن المعص - بل اكل فتكون المدة المخصصة له ما هي يكون بعدم الله تعالى على العالم متناهيا -

الرابع - انه لما كان عدم الله على العالم امرا واحدا للتوب وهذا التقدم لا يقرر الانهذه المدة كان - وام داب الله تعالى واستمرار بقائه ومعتقرا الى تحقيق هذه المدة والمعتقرا الى العدم ممكن لذاته فيلزم ان يكون واحدا للوجود لذاته ممكن للوجود لذاته وهذا حالف -

الخامس - ان المدة لا يعقل الاتعاقب الا بالذات وتوالي الازمنة واسماءها فلو كان الذي تعالى متعدها على العالم مدة لا نهاية لها ولا اول لها لزم حصول الازمنة بالتوالي في الارل وذلك محال لان توالي بعض الازمنة ببعض يقتضي كون كل واحد منهما مسووا بغيره والارل عبارة عن هي التسوية بالغير والجمع بينهما متناقض -

لأيقال - هذه الاشكالات اما تلزم اذا قلنا ان الله تعالى قل العالم وسابق عليه
مدة موحودة وروان متحقق ونحن لا نقول بذلك بل نقول انه تعالى سابق على
العالم مدة مبروصة وهو ممة لا تحقق لها خارج الدهس -

لانا نقول - هذا الكلام ضعيف جدا لان تقدم المارى تعالى على العالم اذا كان حاصل
لا يحسب فرصا واعتبارا بل يحسب الحقيقة والوجود سواء وحد الفرص اولم
يوجد ثم ثبت ان هذا التقدم والسبق ليس الا مدة غير متناهية وحب ان يكون
حصول تلك المدة لا يحسب الفرص فقط بل يحسب الوجود والتحقق -

السؤال الثالث - ان الارل والاند متقابلان تقابل السلب والايجاب وتقابل
المتناقضين والمتعارضين (١) وكل امرين هذا شاهما فلان وان يتمير احدهما عن
الآخر فلي هذا آخر الارل متصل باول الاند الا ان القول بهذا ايضا محال لان كل
نقطة فرصا ها آخر الارل واول الاند فاول الاند كان حاصل قل ذلك لا فاول
فرصا نقطة اخرى قبل تلك النقطة بمائة سنة لم يصر الاند ارلا نسب زيادة هذا
القدر المتناهى عليه فادأ ليس للارل الستة آخر ولا للاند الستة اول فادأ لا يتم
الارل عن الاند الستة مع كون كل واحد منهما ماقصا للآخر ومعاندا له هذا حلف -
السؤال الرابع - اذا قلنا كان الله تعالى موحودا في الارل وسيكون موحودا
في الاند فقولنا كان يهيد امرا كان موحودا حاصل وقد انقصي وما بقي وقولنا
يكون يهيد امرا سيصير موحودا وحاصلا وبعد ما حصل فادأ كل ما يصدق عليه
انه كان وسيكون فهو محكوم عليه بكونه متحددا متغيرا ودات الله تعالى لما كان
واحبا الدوام ممتنع التغير وحب ان لا يصدق عليه الستة انه كان في الارل
وسيكون في الاند وانه كائن الآن ثم اذا لما حرمنا عقولنا وحدنا ها حاكمة بان كل
ما لا يصدق عليه انه كان قبل وسيكون بعد وانه كائن الآن فهو معدوم محض
وعند هذا قال المكرون انكم لما اثتم داتا مبرهة عن الجهات والاكو ان (٢)
والاوصاع حرح هذا الاثبات عن العقل وقرب من العدم المحض ثم ادكم الآن
لما اثتموه مبرها عن ان يصدق عليه قولنا كان ويكون وهو كائن بهذا تصريح

بأنه لا محض وإذا ادخلتموه تحت قولنا كان ويكون وهو كاش اقتضى ذلك الحكم عليه بكونه متحددا متغيرا فكيف الخلاص عن هذه العقدة المحيرة والمصائب للصلة المعمية وبطم المعري هذا المعنى في شعره فقال -

قلتم لنا صانع حكيم قلنا صد قم كذا بقول
ثم رعمتم بلا ربنا ولا مكان الا نقولوا
هذا كلام له حبي معناه ليست لنا عقول

والجواب عن السؤال الاول - انا مسقيم الدلالة القاهرة الى شاء الله تعالى في باب قدرة الله تعالى على انه لا حائق ولا واحد الا الله وعبد هذا يطل انقول شوت المتوسطات -

والجواب عن السؤال الثاني - انا ذكرنا في اول مسئلة حدوث الاحسام ان قد تم بعض احراء الرهان على المعص ليس بالرهان فتقدم ذات الباري تعالى على العالم يكون من هذا الحسن -

والجواب عن السؤال الثالث - وهو السؤال الطاع في قولنا الباري تعالى سابق على العالم سقلا اول له فاعلم ان هذا السؤال لارم على الكل سواء اقر ذلك الانسان محدوث العالم وقدم الصانع او انكر ذلك وذلك لانه ان اقر محدوث العالم لزمه الاقرار بعدم الاول له وان قال يقدم العالم لزمه الاقرار بوجود الاول له وعلى جميع التقديرات لابد من الاقرار بمعقول لا اول له ولابد من الاقرار بما مر له اول واذا كان الامر كذلك رالت هذه الشبهات -

والجواب عن السؤال الرابع - وهو قوله ان كل ما يصدق عليه بانه كان ويكون فهو متحدد ومتغير فقول المراد من قولنا كان ويكون استمراره مع الارومة الماصية والارومة الآتية من غير ان يكون متغيرا بحسب تعبير هذه الارومة وهذا المعنى مما يدركه العقل الذي بوره الله تعالى سور هدايته وان كان الوهم والخيال يعجزان عنه - واعلم ان المسايح رحمهم الله احتجوا على بقاء الصانع بوحين -

الحجة الاولى - قالوا لو عدم بعد وجوده لكان اما ان يكون عديمه باعدام معدم

او طريان صدا وانتهاء شرط والاول محال لان القدرة صفة مؤثرة والعام هي
محض فيمتنع كون الاعدام بالفاعل ولا حائر ان يكون طريان هذا الصمد
محدث والقديم اقوى من المحدث وكان اندفاع هذا الصمد نسب وحوده اولى
من اعدامه نسب طريان هذا المحدث ولا حائر ان يكون نسب روال شرط
لان ذلك الشرط محب ان يكون قديما لان المحدث يمتنع ان يكون شرطا للاحد
وادا كان كذلك كان الكلام في عدمه كالكلام في عدم القدم الاول مياره
التسلسل وهو محال -

الحجة الثانية - انه لو صح عليه العدم اكد ما هيته قامة للعدم وللوجود واو
كذلك لكان معتمدا الى المؤثر وكل معتمدا الى المؤثر محدث فيلزم انه لو صح العدم
عليه بعد وجوده لكان محدثا وتقرير هذه المقدمات قد تقدم في مسئلة حدوث
الاحسام والامتنع حدوثه امتنع عدمه بعد وجوده والله التوفيق -

المسئلة الخامسة

في ان حقيقة الله تعالى محالمة لسائر الخلق اعم دانه المحصورة

اعلم ان جماعة عظيمة من مشايخ علم الاصول رعموا ان الدواب من حيث انها
دواب متساوية وانما يمتاز بعض الدواب عن البعض لاختصاصها بصفات مخصوصة
مما اواساء على هذا الاصل ان داه تعالى من حيث انها دواب متساوية لسائر
الدواب وانما يمتاز داته عن سائر الدواب لاختصاص داه بصفات مخصوصة
لا حاليها تصح الاتية وتلك الصفات وهي وحيث الوجود والقدرة التامة والعلو
التام - ورعم ابو هاشم انها صفة تنتمي لادها بصفات اربعة وهي الوجود
والعلمية والقادرية والحية والى محاره ونقول - ان داه سبحانه وتعالى عالم
لسائر الدواب اعم كونه تلك الدواب المحصورة -

واعلم ان الخصم ربما قال في هذا الموضع ان كلامكم في هذا الموضع مما هو
لا بكم نقولون انه تعالى يحالف حلقه لداه المحصورة في دواكم المحصورة يدل على

المفهوم الرائد على الدات فكان هذا اعترافا بان المحالفة ائما وقعت بامر رائد على الدات فتست ان قولكم بانه تعالى يحالف سائر اللدوات لداته المحصورة بالامر رائد على الدات كلام متناقض -

واعلم اننا قبل الخوص في الدليل بذكر ما يريل هذا الاشكال فنقول انه لا يجب في كل شئ يحالف شيئا آخر ان تكون مخالفته له لاحل امر رائد عليه والذي يدل عليه وحوه -

الوجه الاول - ان الشئيين المختلفين لو كان احتلا فهما لاحل اختصاصهما بامر رائد لكان ذلك الرائد اما ان يكون محالفا للآخر اولا تكون فان لم يكن محالفا للآخر امتنع كونه سببا لان يصير غيره محالفا للآخر وان كان محالفا للآخر وحب ان تكون مخالفته لاحل شئ آخر ولرم اما التسلسل واما الدور وهما محاللان فتد انه لا بد من الانتهاء الى شئيين مختلفان لمفسهما بالامر رائد -

الوجه الثاني - وهو ان الداس اذا كانتا متساويتين من كل الوحوه بم قامت بكل واحدة منهما صفة محالفة للصفة القائمة بالدات الاخرى فعند هذا الفرص نقيت الداتان كما كانتا متساويتين والصفةان كما كانتا مختلفتين فاما كانتا متساويتين لا تنقلان الة مختلفتين وما كانتا مختلفتين لا تنقلان الة متساويتين وعند هذا يظهر ان المختلفتين لا يعقل (١) الا ان يكونا مختلفتين لداتيهما واما فرص امرين مختلفان نسب امر رائد على داتيهما وذلك غير معقول -

الوجه الثالث - ان اذا فرصا داتا وقامت بهما صفة فالدات من حيث انها هي لا بد وان تكون مخالفة لتلك الصفة والالم يكن احدهما بان تكون موصوفة والاخرى بان تكون صفة اولى من العكس وادا كانت تلك الدات مخالفة لتلك الصفة كانت مخالفة تلك الدات لتلك الصفة لمفس الدات بالامر رائد -

فتست بهذه الوحوه انه لا بد من الاعتراف بما مور يحالف بعضها نصبا لانفسها ودواتها من حيث هي هي لانا عتار صفة فائمة بها -

وإذا عرفت هذا فنقول قولنا الله تعالى يحالف حلقة الدات المحصورة المراد منه

كتاب الأربعين

٩٨

ماد كراهه ولخصاه (١) -

وإذا لخصنا محل الراجع بقول الدليل على أنه تعالى محالف لخلقها لذاته المحصورة
أنه لو كانت داته من حيث أنها تلك الذات مساوية لسائر الدوات وقد عرفت
أن الأشياء المتساوية في تمام الحقيقة يجب أن يصح على كل واحد منهما ما يصح على
الآخر وإذا كان كذلك كان اختصاص داته بصفته المحصورة وعدم اختصاصه
بصفات المحدثات أمراً حائزاً وترجح ذلك الحائر على سائر الحائزات أن لم يكن
لأمر قد ترجح الممكن لأمر مؤثر وهو محال وإن كان الأمر عاد الطلب في
اختصاص داته بذلك الأمر فيلزم أن الدور وأما التسلسل وهما محالان ثبت أن
القول بكون داته سطحه وتعالى مساوية لسائر الدوات في كونه داتا يعصى إلى
أحد هذه المحالات فكان القول به محالاً والله التوفيق -

واحتج الخصم - بأن جميع الدوات متساوية في كونها دوات وإذا كان الأمر
كذلك وجب أن يكون امتياز بعضها عن البعض بنسب الصفات والأحوال -
أما بيان (٢) المقدمة الأولى - فيدل عليه وجوه -

الأول - أنه يصح - تقسيم الدوات إلى الواجب وإلى الممكن وهو رد التقسيم
مشترك بين القسمين -

والثاني - أما إذا اعتقدنا - داتا وسواء اعتقدناه قديماً أو محدثاً أو واحداً أو مجزئاً فإن
اعتقاد كونه داتا لا يؤول ولا يتبدل وهذا يدل على أن المفهوم من الدوات واحد
في كل المواضع -

والثالث - أما قول المعلوم أنها ذات وأما صفة وصریح العقل يشهد بأن هذا
التقسيم محصور ولولا أن المفهوم من كون الدوات داتا أمر واحد والالم يكن
هذا التقسيم محصوراً ثبت بهذه الوجوه أن الدوات متساوية في كونها دوات -
أما المقدمة الثانية - وهي أنه لما كان الأمر كذلك وجب أن يكون امتياز بعض
الدوات عن بعض بنسب الصفات وذلك لأنه لا شك أن الله تعالى مقرر على سائر
الموجودات وثبت أن داته مساوية لسائر الدوات وأنه لا امتياز غير داته

المشاركة فوجب ان يكون امتياز داته عن سائر الدوات بامور رائده على الدات
فيكون بالصفة -

لا يقال - لم لا يجوز ان يكون امتياز دوات المحدثات عن داته بسبب اختصاص
دوات المحدثات بصفات ثبوتية وامتياز داته سمعانه عن دوات المحدثات بسبب
سلب تلك الصفات عن داته -

لا نا نقول - الدات من حيث انها دات لو كانت مستقلة بنفسها في التحقق عية عن
الصفات لرم حوار ان يقلب دات السواد بياها ودات البيا ص سوادا ودات
الواحب عرصا حالا في المحل وبالعكس وكل ذلك محال وان لم تكن الدات من
حيث انها دات مستقلة الا مع الصفات ووجب ان يكون امتياز دات الحق تعالى
عن غيره بسبب ثبوت الصفات لانسب سلب الصفات -

والجواب - لا نسلم ان الدوات متساوية في كونها دوات والوحوه الثلاثة التي
عولم عليها قائمة بعيها في الصفات ويلزمكم ان تكون الصفات متساوية في كونها صفات
ويلزمكم ان يكون امتياز بعض الصفات عن بعض صفات اخرى ويلزم التسلسل
وابصارا للمفهوم من كونها دوات كونها امورا قائمة بانفسها والقيام بالنفس عبارة
عن الاستعناء عن المحل وهو مفهوم سلبى ولا يراد في كون هذا المفهوم السلبى
امرا مشتركا بين الدوات كلها وانما التراجع في ان تلك الحقائق المحكوم عليها
بهذا القيد السلبى هل هي متساوية من حيث انها هي ودليلكم لا يبيد ذلك -

واعلم - ان الحصوم رعموا ان الدوات متساوية في تمام كونها دوات ثم ائتوا
لكل واحد من تلك الدوات صفة لازمة لحاصل قولهم يرجع الى ان الاشياء
المتساوية في تمام الماهية يلزمها لوازم مختلفة وذلك مما لا يقبله العقل اما على ما قلنا
فانعمنا ان الدوات والحقائق مختلفة في انفسها الا انه يلزمها لارم مشترك وهو
كونها امورا قائمة بانفسها عية عن محال تحمل فيها لحاصل قولنا يرجع الى ان الاشياء
المختلفة يلزمها لوازم متساوية وهذا غير ممتنع في العقول اذا المختلفات ومشاركة
في كونها مختلفة والمتصادات (١) متساوية في كونها متضادة -

المسئلة السادسة

في ان وجود الله تعالى هل هو نفس حقيقته ام لا-

المذاهب المحكمة في هذه المسئلة لا تريد على ثلاثة -

احدها - قول من يقول اطلاق لفظ الموحود على الواحد الموحود وعلى ممكن الموحود ليس بحسب معنى واحد بل بحسب مفهومين وهذا هو قول ابى الحسين الاشعري وابى الحسين المصري واتبعهما -

واقول الثاني - هو ان وقوع لفظ الموحود على الواحد وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد لان ذلك المفهوم غير مقارن لشيء من الماهيات بل هو وجود مجرد واما يتهير عن سائر الوجودات، فيبدى سلبى وهو انه غير عارض لشيء من الماهيات ووجودات الممكنات او صاف عارضة لماهيات الممكنات وهذا القول هو اختيار ابى على بن سينا في جميع كتبه -

والقول الثالث - وهو ان وقوع لفظ الموحود على الواحد وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد وذلك المفهوم صفة عارضة لماهية الحق سبحانه وتعالى وتقدس ولحقيقته المحصورة وهو المختار عندنا وعند طائفة عظيمة من علماء الاصول فاما القول الاول فقد تكلمنا فيه في مسئلة ان المعلوم شيء ام لا فلا يعيده واما القول الثاني الذي اختاره ابو على بن سينا فنقول انه باطل ويدل عليه وجوده - الاول - ان الموحود من حيث انه وجود مفهوم واحد على ما دلل عليه الدلائل ووافقا فيه ابو على بن سينا -

وايضا - هذا المسئلة متفرعة على هذا القول فعول الموحود من حيث انه وجود اما ان يقتضى ان يكون عارضا لماهية او يقتضى ان لا يكون عارضا لماهية او لا يقتضى لا ان يكون عارضا ولا ان يكون غير عارض بل الامر ان حائر ان عليه فان اقتضى الموحود من حيث انه وجود ان يكون عارضا لماهية من الماهيات وحب ان يكون وجود واحد الموحود عارضا لماهية من الماهيات فنقوله انه وجود مجرد غير عارض

لشيء من الماهيات قول باطل واما ان يقتضى الوجود ان يكون غير عارض
 لشيء من الماهيات وحب ان لا يكون شيء من الوجودات عارضا لشيء من
 الماهيات السته وهذه المحكمات اء ان لا تكون موحدة اصلا وان كانت موحدة
 كانت وجوداتها نفس ماهياتها فيكون لفظ الوجود واقعا على الموجودات
 بالاشتراك المعطى لا بالاشتراك المعنوي وقد بينا ان ذلك باطل - وان هذا
 البحث متفرع على ان لفظ الموجود واقع على الواحد والممكن بالاشتراك
 المعنوي واما ان قلنا الوجود من حيث انه وجود لا يقتضى ان يكون عارضا
 لماهية ولا ان يكون غير عارض لها فيستد بمتنع ان يصير عارضا او غير عارض
 الاسبب بمفصل موحود واحد الوجود لا يصير محرضا الاسبب بمفصل فيكون
 واحد الوجود لذاته واحد الوجود لغيره وهو محال -

وايضا - قد عرفت ان الماهيات المتساوية في تمام تلك الماهية كل ما صبح على كل
 واحد منها صبح على كلها فاذا كل ما صبح على جميع الموجودات العارضة لماهيات
 المحكمات وحب ان يصح على واحد الوجود وكل ما ثبت لواحد الوجود
 وحب ان يتثبت لوجودات جميع الماهيات المحكمات وكل ذلك باطل قطعاً واما
 ثبت بهذا الرهان القطعي (١) امتناع هذه الاقسام ثبت ان القول الذي اختاره
 ابو علي بن سينا قول مردود -

الحجة الثانية - على فساد هذا المذهب انه لو لم تكن للبارئ تعالى ماهية وحقيقة
 الوجود المقيد بالقيد السلبى وهو انه غير عارض لشيء من الماهيات فبدأ وجودات
 المحكمات اما ان يكون هو ذلك الوجود لا شركة من ذلك السلب واما ان يكون
 شركة من ذلك السلب وان كان المبدأ هو ذلك الوجود لا مشاركة من ذلك السلب
 وحب ان يكون احس الموجودات مشاركا لذات الحق سبحانه وتعالى في تلك
 المدئية وان كانت المدئية بمشاركة من ذلك السلب كان السلب حرءا من مدء
 الثبوت وذلك محال اذ او حار في العقل ان يكون العدم حرءا لعللة الثبوت فليتنحه
 ايضا ان يكون تمام علة الثبوت وحيث لا يمكن ان يستدل بوجود المحكمات على

وحد واحد الوحد -

فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك الوحد المحرد مستلما لصفة ويكون الوحد مع تلك الصفة مدءا للمكمات -

قلنا - التقسيم المذكور عائد في كيفية استلزام الوحد لتلك الصفة وهو ان المؤثر في ذلك الاستلزام اما الوحد لا بمشاركة ذلك السلب او بمشاركة ذلك السلب -
الحجة الثالثة - اتفق الحكماء على ان الوحد يدعي التصور والدلائل العقلية ما طقة بذلك واتفق الحكماء على ان كنه ماهية الحق سبحانه غير معقول للشر والبراهين العقلية ما طقة بذلك واذا كان الوحد معلوم التصور وحقيقة الحق سبحانه وتعالى غير معلومة التصور وحب ان تكون حقيقة الحق سبحانه غير الوحد -

فان قيل - لم لا يجوز ان يكون المجهول من حقيقة الحق قيوده السلبية -
قلنا - هذا باطل لان القيود السلبية معلومة ولذلك فاما يمكن ان يعقل ان وجوده غير عارض لشيء من الماهيات اصلا -

وانتمت العلاقة على ان المعلوم من الحق سبحانه هو السلوب والاصافات -
الحجة الرابعة - ثبت في علم المنطق ان الوحد والامتاع والامكان كليات
نسب المحمولات الى الموضوعات مثلا اذا قلنا الانسان يحب ان يكون حيوانا
فالانسان هو الموضوع والحيوان هو المحمول وثبت الحيوان للانسان هو السمة
وهي المسماة بالرابطة ثم هذه السمة موصوفة بالوحد وهذا الوحد كيفية
لهذه السمة وهذا كلام حق معقول -

اذا عرفت هذا فنقول - اذا قلنا يحب ان يكون الناري تعالى موحودا فالناري هو
الموضوع والوحد هو المحمول واسناد الموحود الى تلك الحقيقة هو الرابطة
والوحد كيفية لهذه السمة والرابطة واذا كان الامر كذلك لم يصح اثبات
وحد الوحد (١) في حق الله تعالى معقولا الا اذا قلنا ان حقيقته معبرة لوجوده -
الحجة الخامسة - احتج ابو علي بن سينا على ان وجود الممكنات معاثر لما هياتها فان

قال يمكن ان يعقل هذه الماهيات عندما يشك في وجودها الى ان يقوم البرهان على كونها موحودة والمعلوم غير ما هو غير معلوم فما هياتها معثرة لوجوداتها فكذلك
هها يمكن ان يعقل ان اله العالم ما هو ووجودها للممكنات ما هو حال ما يشك في
وجوده الى ان يشت بالبرهان كونه موحودا والمعلوم غير ما هو غير معلوم
بهذا يقتضى ان تكون حقيقته غير وجوده -

واعلم انه يمكنه ان يجيب عن هذا الوجه بمرق لطيف -

الحجة السادسة - هها مقدمة سلم ابو على بن سينا واكثر العقلاء صحتها واستقامتها
وهي ان افراد النوع الاخير كلما صح على واحد منها صح على كلها وقديس ابو على
على هذه المقدمة في كتابه الحكيمه مطالب كثيرة -

اذا عرفت هذا - فقول او كانت حقيقة اليا ترى تعالى هي محص الوجود كان
كل ما كان من لوازم داته وحب ان يكون حاصل لجميع الموحودات وان كان
وجوده احص الوجودات (١) وكل ما كان متمتعاً على داته وحب ان يكون متمتعاً
على سائر الموحودات وهو يهصى الى التناقض لانه كما ان وجود هذه المحدثات
الكائنات الفاسدات وجود ضعيف سريع الروال والعدم وحب ان يكون
وجود الحق سبحانه كذلك وكما (٢) ان وجود الحق واحب الدوام متمتع التعبير
وحب ان يكون هذه الموحودات (٣) الحسية كذلك وذلك يهصى الى التناقض
وكل ذلك باطل -

واحتج ابو على بن سينا على صحة قوله بان وجود اليا ترى سبحانه وتعالى لو كان صفة
عارضة لماهيته لكان معتقرا الى تلك الماهية والمعتقرا الى العبر هو الممكن لداته وذلك
الوجود ممكن لداته والممكن لداته لاندله من مؤثر والمؤثر فيه اما تلك الماهية او غير
تلك الماهية لاحاثر ان يكون المؤثر في ذلك الوجود هو تلك الماهية لان المؤثر متقدم
بالوجود على الاتر فيلزم ان تكون تلك الماهية متقدمة بوجودها على وجودها
ودلك محال ولا حائر ان يكون المؤثر في ذلك الوجود غير تلك الماهية لانه يلزم
ان يكون الواحد لداته معتقرا في وجوده الى سبب مفصل وذلك محال -

والجواب - كما ان المؤثر متقدم بالوجود على الاثر فكذلك القابل متقدم بالوجود على المقبول ولا راع ان وجود الممكنات رائد على ماهياتها فيلزم ان تكون تلك الماهيات القابلة لتلك الوجودات متقدمة بوجودها على وجودها وذلك محال - فان قلتم لم لا يجوز ان تكون هذه الماهيات متقدمة على وجوداتها بنفس تلك الماهيات لا بوجود آخر - قلنا - فلم لا يجوز ان يكون الحال كذلك في حاب المؤثر -

المسئلة السابعة

في ان الله تعالى ليس بمتحير ويدل عليه وحوه

الحجة الاولى - كل متحير مقسم وكل مقسم ممكن الوجود لذاته فكل متحير فهو ممكن الوجود لذاته وهذا يستلزم ان كل ما لا يكون ممكن الوجود لذاته وحب ان لا يكون متحيرا اما ان كل متحير فهو مقسم لذاته وهذا باء على نفي الجوهر العردي وسياتي الكلام عليه في هذه المسئلة واما ان كل مقسم لذاته فهو ممكن لذاته وذلك لان كل مقسم فهو مركب وكل مركب فهو معتق في حقيقته الى تحقق كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزاء الشئ غير ذلك الشئ فكل مقسم فهو معتق في حقيقته الى غيره وكل معتق في حقيقته الى غيره فهو ممكن لذاته فتست ان كل مقسم فهو ممكن لذاته -

الحجة الثانية - انا ذكرنا في مسئلة حدوث الاحسام ان كل متحير فهو محدث فلو كان البارئ تعالى متحيرا لكان محدثا لكنه يمتنع ان يكون محدثا فيمتنع ان يكون متحيرا -

الحجة الثالثة - وذكرنا في مسئلة حدوث الاحسام ان كل متحير فهو متناهي المقدار وكل متناهي المقدار فهو محدث يمتنع ان كل متحير فهو محدث والبارئ تعالى ليس محدث فلا يكون متحيرا -

الحجة الرابعة - ذكرنا في مسئلة اثبات الصانع ان المتحيرات متساوية في تمام الماهية

فلو كان الدارى تعالى متحيرا كانت ماهيته مساوية لسائر الماهيات فى تمام الماهية
ولو كان كذلك لا فتقر فى اختصاصه بصفات الالهية الى مرجح ومحض وذلك
محال فالقول بكونه متحيرا محال -

59346

الحجة الخامسة - لو كان حسبا لكان مقسما فاما ان يقوم علم واحد وقدرة واحدة
محمية تلك الاحراء وهذا محال لامتناع حلول الصفة الواحدة فى المحال المتعددة
واما ان يقوم بكل واحد من تلك الاحراء علم على حدة وقدرة على حدة فيكون كل
واحد من تلك الاحراء موصوفا بجميع صفات الالهية فكان هذا تصريرا يناقض الالهة
الكثيرة وذلك محال على ما سيأتى بياحه -

الحجة السادسة - لو كان حسبا ومتحيرا لكان مساويا لسائر الاحسام فى كونه متحيرا
وحتما بعد هذا اما ان يكون مساويا لما فى امر داتى واما ان لا يكون فان ما بها فى امر
داتى كانت الحسمية التى بها المشاركة معايرة لذلك الامر الذى حصل به المساوية
فكانت داته مركبة من حرتين هما قوام حقيقته وكل ما كان كذلك فهو ممكن
الوجود لداته فيلزم ان يكون واحدا لوجود لداته ممكن الوجود لداته هذا
حالف واما ان لم يباين هذه الاحسام المحدثثة فى وصف داتى اصلا لزم من حدوث
هذه الاحسام وقبولها للعقوبة والفساد ان يكون كل جسم كذلك تعالى الله عنه
علاوا كبيرا -

الحجة السابعة - لو كان حسبا لكان مر كبا من الاحراء فتلك الاحراء اما ان تكون
متساوية فى الماهية او مختلفة فى الماهية فان كان الاول فكما صبح فى الجزء فوقانى ان
يكون فوق (١) صبح فى السهلاى ان يكون فوق فاختصاص كل واحد منهما بما له من
الترتيب والوصف يكون امرا حائرا ومفتقرا الى المحض والمرجح فيكون لا محالة
يفتقر ذلك الجسم الى المركب والمؤلف وما كان كذلك امتنع ان يكون صاعدا للعالم
واما الثانى وهو ان تكون تلك الاحراء مختلفة بالماهية وكل واحد من تلك الاحراء
المروضة تكون له طبيعة واحدة وخاصية واحدة ولدى يصب ان يكون محسوس (٢)
يمين الجزء الفرد من تلك الاحراء صبح ايضا ان يكون محسوس يساره وبالصد

(١) د - فوقها وفيما بعد (٢) مص - محسوس - هما وفيما بعد -

وإذا كان كذلك كان التفرق على تلك الاحراء حائراً وإذا كان كذلك فتلك
الاحراء قد تركبت واحتتمعت مع حواران تكون متهركة متباينة ومتى كان الامر
كذلك افتقرت في تألفها وتركيبتها الى المؤلف والمركب وكل ذلك على حلق كل
العالم محال -

الحجة الثامنة - انه لو لم تكن الحسمية والتماهي في المقدار، انما هي الالهية لتعذر ان قدح
في الهية الشمس والقمر لانه لا سبيل لنا الى القدح في الهية كل واحد منهما
الا لكونه حسباً من الاحراء متماهياً في القدر فادحورياً كون الاله تعالى
حسباً متماهياً اسد هذا الطريق فلا يمكن القدح في الهية الشمس والقمر ولما كان
ذلك باطلاً علمنا ان القول بان الاله تعالى حسب قولنا باطل -

المسئلة الثامنة

في انه تعالى ليس في مكان ولا في جهة

اعلم ان كثيراً ممن يشتكونه تعالى في الجهة يزعمون ان كل موحودين متحدين (١)
فلا بد وان يكون احدهما سارياً في الآخر مثل العرص والحوهر او يكون مباينين
الآخر في الجهة مثل موحودين يكون كل واحد منهما قائماً بالحق ويدعى ان
العلم بان كل موحودين فلا بد وان يكونا على احد هذين القسمين علم ضروري فان
العلم بامتناع وجود موحودين لا يكون احدهما سارياً في الآخر ولا مبايناً معه
في الجهة علم ضروري بدیهي لا يقبل الشك -
واعلم اننا محتاج الى ان بين ان هذه المقدمات (٢) ليست بدیهية والذى يدل
على وجوده -

الحجة الاولى - ان العلوم البديهية لا يخوز وقوع الاختلاف فيها للجمع العظيم
فلو كان وقوع هذه المقدمة بدیهياً لا تمتع اطلاق الجمع العظيم على انكاره ويري
جمهور الادكياء من العقلاء متفقين على بطلان هذه المقدمة فان اثبات الجهة لله
تعالى لم يقل به الا الحماة والكرامية واما كل من سواهم فهم متفقون على ان

ذاته سبحانه وتعالى مبره عن الاحتصاص بالخير والجهة فظهر ان هذه المقدمة ليست بديهية -

اللمحة الثانية - ان صريح العقل يشهد بان ريدا وعمر او حالدا يشتركون في معنى الانسانية ويمتاز كل واحد منهم عن الآخر بطوله وقصره وسواده وبياضه ورماله المشاركة معاير لثابته الثابتة فادأ مفهوم الانسان من حيث انه انسان معاير للطول والقصر ولكونه هيا وهياك ولكونه اسود وابيض ثم الانسان من حيث انه انسان اما ان يكون له قدر معين وخير معين واما ان لا يكون كذلك والاول باطل والا لما كان مستتر كايه بين الاشخاص ذوات الاحيار المختلفة والمقادير المختلفة فتست ان الانسان من حيث انه انسان ليس له قدر معين ولا خير معين ولا شكل معين واذا كان كذلك فالتفتيش قد اخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس فكيف يبعد في حلق كل المحسوسات ان يكون مبرها عن الشكل والقدرة والخير -

عان قيل - الانسان من حيث انه انسان لا وجود له في الخارج بل في العقل ونحن ندعي ان كل موجود في الخارج فلا بد وان يكون احدهما ساريا في الآخر او مابيا عنه في الجهة فابن احد المتباينين عن الآخر -

قلنا - نحن لا نستدل بهذا الكلام على وجود موجود في الخارج مبره عن الوجود والجهة بل عرصا منه انه يمكن ان يعقل امرا من الامور مع ان العقل لا يستلزمه تعالى جهة ولا قدرا وقد ثبت لنا بهذا الدليل هذا القدر وادام يكن تصور مثل هذا الموجود مستعدا في العقل فبعد ذلك ادعاء ان هذا الموجود هل هو موجود خارج الدهن او لا يكون موقوفا على دليل متفصل -

اللمحة الثالثة - انا ندرك للمصرات بالقوه الباصرة ثم الخيال لا يمكنه ان يتخيل بالقوة الباصرة كيفية وشكلا بل الخيال يستحضر للتخييلات اشكالا وصورا ويصغر عن ان يستحضر لنفسه صورة وشكلا فدات الوهم والخيال من اصدق الدلائل على انه لا يجب ان يكون لكل موجود صورة وشكل لانه لا صورة عند الخيال من نفسه ولا شكل عند الوهم من نفسه -

الحجة الرابعة - ان احلى (١) العلوم الدينية الاولى ان المعنى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وهذا العلم لاند وان يكون مسوقا لتصور معنى المعنى والاثبات بهل يتمكن العقل من ان يقول ان معنى المعنى لاند وان يكون ساريا في معنى الاثبات او ما يبا عنه الجهة والخير بل هذا الحكم ممسح لداته فعلمنا ان استحصال متصورين في العقل بحيث لا يكون احدهما ساريا في الآخر او ما يبا عنه بالجهة امر حائر -

الحجة الخامسة - ان صريح العقل يسهد بان كل موحودين يفرصان فاما ان يكون احدهما ساريا في الآخر او ما يبا عنه في الجهة او لا ساريا في الآخر ولا ما يبا عنه بالجهة فهذا انقسم الثالث لاشك انه حاصل بحسب القسمة العقلية وادار جمعنا الى انفسه لم نجد التثنية في عقولنا نوة عن اثبات هذا القسم الثالث بل نجد العقل متوقفا فيه بالمعنى (٢) والاثبات طالبا للحجة على الحرم باثباته و (٣) الحرم بامتناعه فعلمنا ان امتناع هذا القسم ليس من الاوايات -

الحجة السادسة - ان عقلا تشير الى ماهيات مع اننا نعلم بالضرورة ان ليس لتلك الماهيات احيار ولا جهات فان ماهيات الاعداد مثل مسمى الواحد ومسمى الاثنين وكذا مسمى مراتب الاعداد امور يدركها العقل ولا يمكنه ان يحكم على ماهية الواحد من حيث انه واحد وان مكانه هو موضع كذا ومقداره هو مقدار كذا بل يعقل العقل هذه الماهيات ولا يعتبر معها التثنية لا مقدارا ولا شكلا ولا مكانا ولا حيرا فتستت مجموع هذه الوجوه ان العقل من حيث انه هو لا يستعد تصور معقول حاله لا يعتبر له مكانا ولا جهة ولا قدرا ولا شكلا فتست ان العلم بامتناع هذا الموحود ليس من العلوم الدينية -

المقدمة الثانية - ان مرادنا بقولنا ان الشئ الفلاني محتص بالمكان والجهة انه يمكن ان يشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك ولا شك ان العالم في المكان والجهة بهذا التفسير فلو كان الناري تعالى محتصا بالمكان والجهة بهذا التفسير لم يحل الحال من احد امرين وهو اما ان يكون الناري تعالى محاسا للعالم او محاديا له فاما ان يكون الناري مالى وشارا اليه بحسب الحسن بانه هنا او هناك مع انه لا يكون محاسا للعالم ولا محاديا

له فهذا غير معقول -

المقدمة الثالثة - ذهب السواد الاعظم من العقلاء الى انه تعالى متزه في وجوده عن المكان والخير والجهة وقالت الكرامية انه محتص بجهة فوق وهذا القول بحسب اقسمة العقلية يحتمل ثلثة اوجه -

احدها - ان يقال انه مماس للعرش -

وثانيها - انه مما بين للعرش بعد انتهاء واكثر طوائف الكرامية قائلون باحد هذين القولين -

وثالثها - ان يقال انه تعالى مما بين للعرش بعد لانه لانه هذا هو قول الهيصمية - واعلم ان هذا القول اما ان يكون معاكس لانه تعالى في الجهة او يكون قولاً غير معقول وذلك لانه اذا كان العالم في احد الجانبين ودات المارى تعالى في الجانب الآخر كان البعد بينهما محصوراً ولفول بان مالا نهاية له محصور بين حاصرين لا يقوله من يفهم معنى هذه الالفاظ -

واد قد لحصا هذه المقدمات فلو رجع الى ذكر الدلائل -

الجهة الاولى - كل ما كان في جهة فاما ان يكون غير محتمل للقسمة واما ان يكون محتملاً للقسمة فان لم يكن محتملاً للقسمة مع انه المشار اليه بحسب الحسن كان في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد والخصوم وافقوا على انه يجب تزيه الله تعالى عن هذه الصفة واما ان كان المشار اليه مع انه محتمل للقسمة كان حسماً مركباً من الاجزاء والاعصاص وحيث يرجع الكلام الى المسئلة الاولى فلهذا السرا تهق اصحانه على ان كل من اثبت الله تعالى في الخير والجهة لا بد وان يعترف بكونه مركباً من الاجزاء والاعصاص -

واعلم ان اصحابنا عروا عن هذه الدلالة بان قالوا لو كان في جهة فوق لسكان اما ان يكون اكر من العرش او مساوياً له او اصغر منه فان كان اكر من العرش كان التقدير المساوى منه للعرش معاً القدر العاقل منه من العرش فيكون مركباً من الاجزاء والاعصاص وان كان مساوياً للعرش وثبت ان العرش منقسم من

الاحزاء والانعاص كان المساوى له في المقدار . مقسما مر كما من الاحزاء والانعاص وان كان اصغر من العرش فاما ان يكون قد بلغ في الصغر الى ان كان مساويا للجوهر الفرد والجزء الذي لا يتحرى فيكون في عاية الصغر والحقارة وحل ربما عن ذلك نافع العقلاء واما ان يكون اكبر من الجوهر الفرد فيعود القول بالتركيب والقسمة .

واعلم ان على قول من يقول كل متحيز فهو قابل للقسمة اذ لا محتاج الى ذكر هذا التقسيم بل يقول كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس فانه لابد وان يتميز بيمينه عن يساره وقدامه عن ورائه وفوقه عن تحته فيكون مقسما مر كما من الاحزاء والانعاص وذلك مما يبا امتناعه في المسئلة السابقة .

الحجة البالية . كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس فانه لابد وان يتميز بيمينه عن يساره فهو متناه من جميع الجوانب وكل ما كان متناهيا من جميع الجوانب فهو محدث وانما قلنا ان كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس فهو متناه من جميع الجوانب لوجهين . الاول . الرهان المذكور في مسئلة حدوث الاحسام على تناهي الاعداد وذلك هو العمدة القوية التي لا ريب فيها .

الثاني . انه تعالى لو كان غير متناه لكان اما ان يكون غير متناه من جميع الجوانب او من بعض الجوانب لاحاطة ان يكون غير متناه من جميع الجوانب لان على هذا التقدير يلزم ان يكون العالم ساريا في ذات الله تعالى وحالا فيه ويلزم ان تكون ذاته محاطة للدورات تعالى الله عن هذا المقال وعن هذا الوهم والخيال ولا حائر ان يقال انه غير متناه من بعض الجهات دون البعض وذلك لان الجانب المتناهي من ذاته اما ان يكون مساويا للجانب الآخر الذي هو غير متناه في الحقيقة والماهية واما ان لا يكونا متساويين وان كان الاول فكل شيئين متساويين من جميع الوجوه فكل ما يصح . . . لي احدهما يصح على الآخر فيلزم ان يقال الجانب الذي هو غير متناه يصح ان يقلب متناهيا والجانب الذي هو متناه يصح ان يقلب غير متناه فيكون الفصل والوصل والتركيب والتعرق حائرا على ذات الله تعالى فيفتقر ذلك

التأليف الى مؤلف وذلك التركيب الى مركب وذلك على خالق العالم محال ممتنع
واما ان كان الجانب المتناهي محالاً في الماهية للجانب الذي هو غير متناه فكل ذات
كادت مركبة من اجزاء مختلفة في الماهية والطبيعة فلا بد ان ينتهي ذلك التركيب
الى اجزاء يكون كل واحد منها في نفسه بسيطاً حالياً عن التركيب فالجزء الواحد
من تلك الاجزاء البسيطة لابد وان يماس بيمينه شيئاً ويساره شيئاً آخر وذلك الذي
ماسه بيمينه يمكن ان يماسه يساره وبالعكس واذا كان ذلك حاثراً كان التفرق على
تلك الاجزاء حاثراً فيئتد يكون التألف والتركيب والتفرق حاثراً على تلك الاجزاء
ومتى كان الامر كذلك افتقر تأليفها وتركيبها الى مؤلف ومركب وكل
ذلك محال -

ثبت - بما ذكرنا انه تعالى لو كان مشاراً اليه بحسب الحسن لكان متشاهياً من
جميع الجوانب -

مقول انه - متى كان كذلك وحب ان يكون محدثاً وذلك لان كل ما كان
متشاهياً من جميع الجوانب كان وجوده اريد بما وحد او انقص بما وحد حاثراً
واذا كان كذلك كان احتصاصه بذلك القدر المعين من الحاثرات مفتقراً الى
مخصص ومقدر وذلك على خالق العالم محال وايضا اذا كان متشاهياً من كل
الجوانب لم يكن فوق كل الموحودات لان فوقه امكانة حاوية عنه فلم يكن فوق
الكل والحصم يكرر ذلك ولا يرصاه ثبت ان كونه تعالى مشاراً اليه بحسب
الحسن محال -

الحجة الثالثة - لو كان ذاته محتصاً بمكان وجهة لكان اما ان يصح عليه ان يخرج
منها ولا يصح فان صح لزم كونه محلاً للحركة والسكون وكل ما كان كذلك
كان محدثاً على ما بيناه في مسألة حدوث الاحسام وان تعدر عليه الخروج بها
كان كاز من المقعد العاخر عن الحركة وذلك صفة نقص وهو على الله تعالى محال -
الحجة الرابعة - وهو انه تعالى لو كان في مكان وجهه فهذا المكان اندي حكم الحصم
بانه تعالى فيه اما ان يكون موحوداً او معدوماً فان كان موحوداً فالله ادرى تعالى

مختص بالمكان والجهة من الارل الى الابد حيثئذ كان ذلك المكان موجودا مع الله في الارل وهو محال لان ذلك المكان لما كان موجودا وكان قابلا للتقسمة كان ذلك عين الجسم فكان هذا قولنا قد قدم الاحسام وايضا المكان لا يعتقروا في وجوده الى المتكى لان الحلاء حائر بالاتفاق واما الباري تعالى فانه عند الجسم يتمتع وجوده في غير الخير والجهة فعلى هذا يكون الباري تعالى معتقرا في وجوده وتحققه الى وجود المكان ووجود المكان عيانا عنه فكان تعالى على هذا التقدير ممكنا لداته معتقرا الى غيره وكان المكان واحدا لداته عيانا عن غيره فكان المكان اولى بان يكون هو الاله سبحانه وتعالى والاله اولى بان يكون العبد وكل ذلك ساقط من القول -

واما ان قيل بان المكان الذي حكم الجسم بكونه تعالى حالا فيه معدوم صرف وبني محض فهذا محال من القول لان المعنى المحض والعدم الصرف لا تخصص له ولا تعيين له وما كان كذلك استحالة القول بمحصول الموحود فيه فتستأن القول بمحصول الباري تعالى في المكان محال -

فان قيل - فهذا الاشكال بعبه وارد في كون الجسم في المكان -

قلنا - المراد بكون الجسم في المكان كونه بحيث يمكن الاشارة الى كل واحد من حواسه بانه غير الآخرو بانه متصل به وبما سله ويرجع حاصل كونه في المكان والجهة الى مقداره واتصال بعض احواله ببعض فان اردتم بقولكم الله تعالى في المكان هذا المعنى كان هذا تصريحاً بكونه تعالى مركبا من الاحراء والاعاص وحيثئذ يرجع الكلام الى المسئلة الاولى -

الحجة الخامسة - الاحيار والجهات اما ان تكون متساوية في الماهية او مختلفة في الماهية فان كان الاول لزم من صحة اختصاص الباري تعالى ببعض الاحيار صحة اختصاصه بسائر الاحيار بدلا عن ذلك الخير وادا كان حصوله في كل واحد منها بدلا عن الآخر امرا حائرا كان حصوله في بعض تلك الاحيار امرا حائرا فيعتقروا ذلك الاختصاص الى المحض وهو على القديم محال واما ان قلنا بان الاحيار

مختلفة في الماهية والحقيقة فلعل حاصية بعض تلك الاحيار اقتضى حصول ذات الله تعالى فيه تعالى وحاصية بعضها اقتضى امتناع حصول ذات الله فيه -
 فنقول هذه احيار اشياء متناية بالعدد ومتناية بالماهية ولكل واحد منها حاصية معينة وصفة معينة هي اسياء موحوده قائمة بانفسها موحودة في الارل فادا كانت هذه الاحيار غير متناهية كان قد وجد مع الله تعالى في الارل موحودات قائمة بالنفس غير متناهية وذلك لاير تصيه المسلم (١) فثبت ان القول بان الله تعالى في الجهة محال -

الجهة السادسة - العالم كرة فادا كان كذلك وحب ان لا يكون في الجهة اصلا -
 انما قلنا ان العالم كرة وذلك لاننا اذا رصدنا كسوف القمر فادنا وحدناه في الملاد الشرقية في اول الليل وحدناه في الملاد العربية في آخر الليل فعلمنا ان اول الليل في المشرق هو آخر الليل بعينه في المغرب وذلك يدل على ان العالم كرة -

اذا ثبت هذا فنقول الجهة التي هو رأسها هي بعينها اسفل لاولئك الذين يكونون على ذلك الوحه الآخر من الارض ولو كان تعالى فوقها لما كان اسفل بالنسبة الى سكان ذلك الجانب الآخر من الارض ولو كان فوقهم لما كان اسفل بالنسبة اليها فثبت انه لو كان في جهة او حب ان يكون اسفل بالنسبة الى بعض الجوارب ولما كان ذلك باطلا ثبت انه يتمتع كونه تعالى في المكان والجهة -

احتج الخصم بالعقل والقل اما العقل فهو انه تعالى لا بد وان يكون في خير وجهة وادان ثبت هذا وحب ان يكون في جهة العوق -

اما المقام الاول - وهو انه تعالى في الخير والجهة فاحتجوا عليه بوجهين -
 الاول ان كل موحودين لا بد وان يكون احدهما ساريا في الآخر كما ان الارض الساري في الجوهر او يكون ساريا عنه بالجهة كالجسم والعلم بذلك ضروري -
 والثاني ان الجسم محتص بالخير والجهة وانما كان كذلك لانه قائم بالنفس والله تعالى يساركة في كونه قائما بالنفس موحب ان يكون يساركة في الحصول في الجهة -

اما المقام الثانى - وهو انه تعالى لما ثبت انه يجب ان يكون فى الجهة مقول يجب ان تكون تلك الجهة هى جهة فوق ويدل عليه وجهان -

الاول - ان اسرف الجهات جهة فوق ومحصيل اشرف الجهات اشرف الموحودات هو المناسب المعقول -

والثانى - ان الخلق بمجرد طاعتهم وقلوبهم السايمة يرفعون الايدى الى جهة العلو عند الدعاء والتصرع وذلك يدل على ان فطرتهم تسهده بان معبودهم فى جهة العلو -

واما العقل فهو الالفاظ الموهمة لاثبات الجهة كقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وقوله تعالى (وهو القاهر فوق عباده) وقوله تعالى (يحاورونهم من فوقهم) -

والجواب عن الشبهة الاولى - لاشك ان قسمة العقل تقتضى انقسام الموحودات الى ثلثة اقسام وذلك لان كل موحودين فاما ان يكون احدهما ساريا فى الآخر او ما يبا عنه بالخير والجهة او لا ساريا فيه ولا ما يبا عنه بالخير فان ادعيتم ان القسم التالى مجمع الوحود والاعلم بامتناعه ضرورى فقد ابطالناه وان سلمتم ان ابطال هذا القسم التالى ليس معاوذا بضرورة بل بالدليل مقول قولكم ان كل موحودين اما ان يكون احدهما ساريا فى الآخر او ما يبا عنه بالجهة اما يصح عليه ثوبت وساد الاسم الثالث فانكم اذا اثبتتم وساد القسم الثالث بهذه المقدمة وقع الدور ويكون ساقطا -

اما الجواب - عن الشبهة الثانية فنقول لم لا يجوز ان يكون كون (ا) الجسم محصيا بالخير والجهة بانه المحصورة لا اوصاف اخرى وذلك لان اختصاص الداد بالصفة لو كان لاحل صفة اخرى ارم التسلسل فلا بد من الاسماء الى ما يكون بانثاله لداده لم لا يجوز ان يكون كون الجسم محصيا بالخير والجهة من هذا الباب -
والجواب - عن الشبهة الثالثة وهى قولهم اشرف الجهات جهة العلو -
فنقول هذا الكلام ساطع من وجوه -

الاول ان هذا الكلام مقدمه خطابية فلا يلتصق اليها في العمليات -
 والثاني - انا قديما انه لما كان العالم كله كان كل جهة يسار اليها فهي وان كانت
 فوق بالسنة الى المعص لكها تحب بالسنة الى الدا قين -
 والثالث - انه اما ان يقال لا نهاية لامتداد ذات الله من جهة العلو او يكون لامتداد
 ذاته نهاية فان كان الاول لم يرص في دابة نقطة الا وفوقها نقطة اخرى لا شيء
 يرص فيه الا وهو سهل لا علو مطلق وان كان الثاني امرص فوق طرته العلو
 حلاء فكان ذلك الحلا اعلى منه ولم يكن علوا مطلقا -

والرابع - ان الشرف الحاصل بسبب العلو بالجهة يكون حاصل لا لغير والجهة
 بالذات ويكون حاصل لا لغير بالعرض بسبب انه حصل في ذلك المكان حصوله
 هذا الشرف للمكان والجهة ام بما (١) لا يمكن فلو كان الباري تعالى حاصل في الجهة
 لزم ان يكون المكان اشرف في هذا الباب من الباري تعالى وهو محال -
 اما الجواب عن الشبهة الرابعة - فهو انه لو كان رفع الايدي الى اسماء يدل على كون
 المعبود في السماء اوحى ان يدل وضع الحمة على الارض على انه في الارض ولما بطل
 ذلك فكدا ما قالوا -

واما الجواب عن الوحوه العقلية - فاعلم ان ههنا قايونا كاياد هو انا اذا رأينا الطواهر
 العقلية معارضة للدلائل العقلية فان صدقنا ههنا معارم الجمع بين المعنى والابواب
 وان كدنا ههنا معارم رفع المعنى والاثبات وان صدقنا الطواهر العقلية وكدنا
 الشواهد (٢) العقلية القطعية لزم الطعن في الطواهر النقية ايضا لان الدلائل
 العقلية اصل للطواهر العقلية فكذلك الاصل لتصحيح المعر ع معصى الى كذيب
 الاصل والمعر ع معارم متى الا ان تصدق الدلائل العقلية ويستعمل تأويل الطواهر
 النقية او هو ص علمها الى الله وعلى المقدرس فانه يظهر ان الطواهر المعية لا يصح
 معارضة للعوا طع (٣) المعاية فهذا هو لغايتون الكلى في هذا الباب ومن اراد
 الاستقصاء في تأويل الطواهر الواردة في القرآن والاحاديث عليه نكتب اسرار
 التبريل وابوار التأويل -

المسئلة التاسعة

في انه تعالى يستحيل ان حل ذاته في شئ (١) ويستحيل ان تحل صفة من صفاته في شئ
اعلم ان المصارى يدكرون الحول تارة والاتحاد اخرى وكلامهم في غاية الخط
ومحى بدكر تقسيما مصوفاً فيقول القوم اما ان يقولوا بالحلول او بالاتحاد ما الدات
الله تعالى او اصفة من صفاته اما بالنسبة الى روح عيسى عليه السلام او بالنسبة الى
بدنه واما ان لا يقولوا شئ من ذلك بل يقولوا انه تعالى اعطاه قدرة على حاق
الاحسام والحياء وعلما بالمعيات واما ان لا يقولوا بذلك ايضا بل يقولوا انه تعالى
سماه ابا على سبيل التشريف كما سمي ابراهيم عليهم السلام حليلا على سبيل التشريف
فهذه هي الوجود التي يحتملها كلامهم فيقول اما القول بالحلول فهو باطل لانه
تعالى لو حل في شئ لكان اما ان يحل مع وحو ان يحل او مع حوار ان يحل
والاول باطل لوجهين الاول ان ذلك يقتضى اما حدوث الحال او قدم المحل
وكلاهما محالان -

الثاني انه لما حل مع وحو ان يحل كان ذاته مفترقة الى ذلك المحل والمفتقر الى
الغير ممكن بالذات -

واما القسم الثاني وهو انه تعالى يحل مع حوار ان يحل فهذا ايضا باطل لان المعقول
من الحلول كون الحال مفترقا الى المحل ومحتاحا اليه فاذا لم يوجد هذا المعنى
لم يتحقق معنى الحلول -

فان قيل - لم لا يجوز ان يقال انه حل مع وحو ان يحل قوله يلزم اما قدم المحل
او حدوث الحال -

قلنا - لا سلم لم لا يجوز ان يقال ان ذاته يوجب لذاته الحلول في المحل بشرط
وجود ذلك المحل فقبل وجود المحل لم يكن شرط هذا الاقتضاء حاصل ولا حرم
لم يحصل هذا الحلول وبعد وجود المحل حصل شرط هذا الاقتضاء فلا حرم
حصل هذا الحكم على سبيل الوحو -

وايضا فلم لا يجوز ان يقال المحل يوحى كونه تعالى حالا فيه وعدم وجود هذا المحل وحب هذا الحاول وقتل وجوده لا يجب -

الجواب - الفرق بين الحال والمحل انما يظهر من حيث ان الحال معتقر الى المحل والمحل عي عنه فان حصل هذا المعنى لزم ان يكون واحب الوجود لذاته ومعتقرا الى الغير فيكون الواجب لذاته ممكن الوجود لذاته هذا حلف وان لم يحصل هذا المعنى لم يحصل مسمى الحاول -

واما القول بالانحسار فهو ايضا باطل لان الشيئين اذا اتحدا فهما حال الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد وان عدنا معا كان الحاصل ثانيا معا راءهما وان بقى احدهما وفي الآخر امتنع الاتحاد ايضا لان الوجود لا يكون عين المعدوم فتست مما ذكرنا ان القول بالحلول والاتحاد باطل -

واما القول بانه تعالى خلق فيه القدرة على خلق الجسم فهذا ايضا باطل لانا سبين انه لا قدرة لاحد على الاتحاد بالله تعالى -

واما القول بانه تعالى سماه اما على سبيل التشريف فهذا المبحث يصير سمعيا - واحتج النصارى على قولهم ان عيسى عليه السلام احيى الموتى وارأى الاكبر والارض وهذا لا يمكن الا بالقدرة الالهية -

والجواب - لم لا يجوز ان يقال انه تعالى هو الذى احيى الموتى وارأى الاكبر والارض على وفق دعائه اطهار المعجزة -

واقدرنا طرب بعض النصارى فقلت له هل تسلم انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول يقال نعم فقلت له ما الذى يدل على ان ادات الله لم تحل في بدن ريد وفي بدن عمرو ولم تحل في بدن هذه الدابة وهذه البقرة فقال هذا ممتنع لانا انما اسما هذا الحاول في حق عيسى عليه السلام لانه طهر على يده احياء الموتى وارأى الاكبر والارض فادام لم يظهر شئ من هذه الاشياء على يد ريد وعمرو فكيف يمكن اثبات هذا الحلول في حقه فقلت له انك سلمت اولاه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول واحياء الموتى وارأى الاكبر والارض دليل حصول هذا الحلول عندكم فلا يلزم

من عدم هذا الدليل عدم هذا الحاول فوجب ان تنقش شاكا (١) في حلول الله في بدن هذه الامة وهذه الدابة وكل مذهب ادى الى مثل هذا القول فهو حسيس جدا وايضا كما ظهر احياء المولى على يدى عيسى عليه السلام فقد ظهر ايضا على يدى موسى عليه السلام ايضا لانه قلب العصا ثعبانا بل هو اعجب لان انقلاب الحسنة ثعبانا عظيما اعجب من انقلاب الميت حيا وان دلت معجرات عيسى عليه السلام على الحلول والاتحاد وان تدل معجرات موسى على هذا الحاول والله التوفيق اولى وبالجملة فذهب المصاري والحاوله احسن وادل من ان يلتفت انعاقل اليه -

المسئلة العاشرة

في بيان انه تعالى يتمتع ان يكون محلا للحوادث

المتهور ان الكرامية محورون ذلك وسائر الطوائف يكرونه ومن الناس من قال ان اكبر طوائف العقلاء يقولون بهذا المذهب وان كانوا يكرونه باللسان اما المعترضة فذهب ابي على وأبي هاشم واتباعهما انه تعالى مرید اراده حادثة لافي محل وكاره للعاصي والقائح كراهة محدثة لافي محل فهذه الارادات والكراهات وان كانت موحودة لافي محل الا ان صفة المريدية والكارهية محدثة في ذات الله تعالى وهذا قول محدث الحوادث في ذات الله تعالى وايضا اذا حصر المريد والمسموع حدث في ذات الله تعالى صفة السامعية والمصرية بل المعرلة لا يطلقون على الحدود وانما يطلقون لفظ التحدد وهذا براع في العبارة واما ابو الحسن المصري فانه يتم علوه متحدده في ذات الله تعالى بحسب تحدد المعلومات -

واما الاشعرية فاهم يستون المسح ويصرفونه بانه رفع الحكم التائب او انتهاء الحكم وعلى التقديرين فانه اعراف بوقوع التعرلان الذي ارتفع وانتهى فقد عدم بعد وحوده وايضا يقولون انه تعالى عالم بعلم واحد ثم انه قبل وقوع المعلوم يكون متعلقا به سيقع وبعد وقوعه يرول ذلك التعلق وبصير متعلقا به كان واقعا وهذا تصریح بتميز هذه المعلومات ويهوان ايضا ان قدره كانت متعلقه بالاتحاد الموحود

المعين من الارل فاذا وحد ذلك الشئ ودخل ذلك الشئ في الوجود انقطع ذلك
 التعلق لان الموحود لا يمكن ابقائه بهذا اعتراف بان ذلك التعلق قد زال وكذا
 ايضا الارادة الاراية كانت متعلقة بترجيح ووجود شئ على عدمه في ذلك الوقت
 المعين فاذا ترجح ذلك الشئ في ذلك الوقت امتنع بقاء ذلك التعلق لان ترجيح
 المترجح (١) محال وايضا توافقا على ان المعدوم لا يكون مرئيا ولا مسموعا فالعالم
 قبل ان كان موحودا لم يكن مرئيا ولا كانت الاصوات مسموعة فاذا خلق الالوان
 والاصوات صادت مرئية ومسموعة فهذا اعتراف بحدوث هذه التعلقات
 ولوان حاهلا اترم كون المعدوم مرئيا ومسموعا قيل انه الله تعالى هل كان يرى
 العالم وقت عدمه معدوما او كان يراه موحودا لا سبيل الى القسم الا في لان رؤية
 المعدوم موحودا غلط وهو على الله تعالى محال ثم اذا اوحده فانه يراه موحودا
 لا معدوما والا عاد حدث الغلط فعلمنا انه تعالى كان يرى العالم وفي عدمه معدوما
 ووقت وجوده موحودا وهذا بوحب ما ذكرناه -

واما الملاسقة - فهم مع اهلهم بعد الناس في الطهارة عن هذا الهول فهم قائلون
 به وذلك لان مذهبهم ان الاضافات موحودة في الاحيان فعلى هذا كل حادث
 يحدث من الله تعالى يكون موحودا معه وكونه تعالى مع ذلك الحادث وصف
 اضافي حدث في ذاته -

واما ابوالركات المعدادي وهو من اكار الملاسقة المتأخرين فانه صرح في
 كتابه العترة (٢) بانها ارادات محدة وعلوم محدة في ذات الله تعالى ورغم انه
 لا يتصور الاعتراف بكونه تعالى الها لهذا العالم الامع هذا المذهب ثم قول الاحلال
 من هذا الاحلال واجب والتميز من هذا التميز لا ريب فاذا حصل التوقف
 على هذا المصطلح طهر ان هذا المذهب قول به اكر فرق العللاء وان كانوا
 بكونه الاله -

(١) د - اراجع (٢) هذا الكتاب عن قريب نضع في مطبعتنا اثره المعارف
 ان شاء الله تعالى -

واعلم - ان الصفات على ثلاثة اقسام احدها صفات حقيقية عارية عن الاضافات كالسواد والياص وثانيها الصفات الحقيقية اتى تارمها الاضافات كالعلم والقدرة وذلك لان العلم صفة حقيقية تلوها اضافة محصورة الى المعلوم وكذا القدرة صفة حقيقية ولها تعلق بالمقدور وذلك التعلق اضافة محصورة بين القدرة وبين المقدور وثالثها الاضافات المحصورة والنسب المحصورة مثل كون الشئ قبل غيره وبعد غيره ومثل كون الشئ يميناً لغيره او يساراً له فانك اذا جلس على يمين انسان ثم قام ذلك الانسان وحس في الجانب الآخر منك فقد كنت يميناً له ثم صرت الآن يساراً له فهما لم يقع التعبير في ذاتك ولا في صفة حقيقية من صفاتك بل في محض الاضافات -

اذا عرفت هذا - فنقول اما وقوع التعبير في الاضافات فلا خلاص عنه واما وقوع التعبير في الصفات الحقيقية والكرامية يستويها وسائر الطوائف يكرونه فظهر الفرق في هذا الباب بين مذهب الكرامية ومذهب غيرهم والذي يدل على فساد قول الكرامية وحوه -

الحجة الاولى - ان كل ما كان من صفات الله تعالى فلا بد وان يكون من صفات الكمال ويعوب الخلال فلو كانت صفة من صفاته محدثة لكان ذاته قبل حدوث تلك الصفة حالياً عن صفة الكمال والحالى عن صفة الكمال ناقص فيلزم ان ذاته كانت ناقصة قبل حدوث تلك الصفة فيها وذلك محال فثبت ان حدوث الصفة في ذات الله تعالى محال -

الحجة الثانية - لو كانت ذاته قابله للصفة المحدثثة لكانت تلك العالمية من لوازم ذاته وكانت تلك العالمية اربية ونسوت القابلية تستلزم صحة وجود المفعول فلو كانت قابلية الحوادث اربية لكان وجود الحوادث في الارل ممكناً الا ان هذا محال لان الحوادث ما لها اول والارل لا اول له والجمع بينهما محال -

واعلم ان هذا الدليل مسى على ثلاث مقدمات -

المقدمة الاولى - انه لو كانت ذاته قابله للصفة المحدثثة لكانت تلك العالمية من لوازم

داته والدليل عليه انها لو لم تكن من اللوارم لكانت من العوارص وكانت الدات قابلة لتلك القابلية فقول (١) تلك القابلية ان كان من اللوارم فهو المقصود وان كان من العوارص فيعتقر الى قابلية اخرى ويلزم اما التسلسل واما الانتهاء الى قابلية تكون من لوارم الدات وهو المطاوب -

المقدمة الثانية - ان القابلية اذا كانت اراية (٢) وحب ان يكون المقبول صحيح الوجود في الارل والدليل عليه ان كون الشيء قابلا لغيره نسبة بين القابل والمقبول والنسبة بين المتسبين متوقعة على محقق كل واحد من المتسبين فصحة النسبة تعتمد صحه وجود المتسبين فلما كانت صحه اتصاف الساري بالحوادث حاصلة في الارل لزم ان تكون صحه وجود الحوادث حاصلة في الارل -

المقدمة الثالثة - ان حدوث الحوادث في الارل غير ممكنة والدليل عليه ما ذكرنا انه يقتضي الجمع بين ثبوت الاراية وبين عدمها وكل ذلك محال -

فان قيل يستقص ما ذكرتم من الدليلين (٣) بتعير الاضافات ويستقص هذا الدليل بعينه بان القدرة اربية وتأثيرها في صحه الفعل من لوارم داتها مع انه لاصحة للفعل في الارل -

والجواب عن الاول - ان الاضافات لا وجود لها في الالعيان والارم التسلسل وادا كان كذلك رال السؤال -

واما السؤال الثاني - فخواه ان وجود القادر يجب ان يكون متقدما على وجود المقتدر واما وجود القابل فلا يجب ان يكون متقدما على وجود المقبول فظهر الفرق -

الحجة الثالثة - قول الحليل عليه السلام (لا احب الآفليس) والافول عبارة عن التعير وهذا يدل على ان المتعير لا يكون الها اصلا -

اما الكرامة فقد احتجوا من وجهين - الحجة الاولى اهم اقاموا الدلائل على انه لا بد من الاعتراف بحدوث الكلام والارادة والسماعة والمصرنة ثم اقاموا

(١) د - فقول (٢) د - لدا ه (٣) مص - ماد كرتم بتعير الاضافات -

الدلائل على انه لابد من قيام الصفة بالوصف وحيث يحصل من هذين الاصلين كونه تعالى محلا للحوادث -

الجهة الثانية - اهم قالوا حصلت الموافقة بينا وبين الاشعرية على انه يصح قيام المعاني بدات الله تعالى في الجملة ولا فارق بين المعاني القديمة وبين المعاني المحدثه الا في القدم والحدوث ولا يحور ان يكون القدم معتبرا في المقتضى لان القدم عبارة عن هي الاولية وذلك قيد عدمي والقيود عدمي لا يكون داحلا في المقتضى وادا سقط القدم عن درجة الاعتدال بقي انه انما يصح قيام تلك المعاني بدات الله تعالى اكوها معاني وصفات الحوادث تسار كها في هذا المعنى فيلزم صحة قيام الحوادث بدات الله تعالى -

والجواب عن الجهة الاولى - انا نسحب عن دلائلكم في حدوث الكلام والارادة والسمع والبصر -

وعن الثانية - لا نسلم انه لا فارق بين صفات الله تعالى وبين هذه الاعراض المحدثه الا في القدم والحدوث ولم لا يحور ان تكون تلك الصفات محالفة لهذه الصفات باعيانها (١) وحيث ثقتها المخصوصة سلمنا انه لا فارق الا القدم فلم لا يحور ان يكون القدم معتبرا في المقتضى - قوله لانه قيد عدمي قلنا لا نسلم فان القدم عبارة عن هي العدم السابق وهي الهي ثبوت -

المسئلة الحادية عشر

في بيان كونه تعالى قادرا

والكلام فيه مرتب على فصلين -

الفصل الاول

في حقيقة القادر

اعلم ان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة مثاله

الإنسان أن شاء أن يمشى قدر عليه وأن شاء أن لا يمشى قدر عليه أما تأثير النار في التسحين فليس كذلك لأن ظهور التسحين من النار غير موقوف على إرادته وداعيته بل هو أمر لازم لداته وهما للعلافة سؤالان -

السؤال الأول - إن هذا القادر المحكوم عليه بأنه يصح منه الفعل بدلا عن الترك ويصح منه الترك بدلا عن الفعل أما أن يكون رجحان أحد طرفي الفعل والترك على الطرف الآخر موقوفا على انضمام مرجح إليه أو لا يكون كذلك لاحداث يقال أنه لا يتوقف ذلك الرجحان على المرجح ويدل عليه وجهان -

الأول - أنه لو حصل رجحان أحد الطرفين على الآخر من غير مرجح لكان قد حصل الممكن من غير مرجح وذلك يعنى إلى معنى الصانع -

والثاني - أن لما حررنا أنفسنا وحدنا أنه ما لم يحصل في القلب ميل إلى أحد الطرفين لم ترحح ذلك الطرف على الآخر وبتى صار الميل إلى الحركة إلى هذا الجانب وإلى الحركة إلى الجانب الآخر على التساوى لم يترجح أحدهما على الآخر بل بقي الإنسان في موضعه الذي هو فيه ساكنا متحيرا إلى أن يظهر المرجح فيشدد يحصل الرجحان فظهر بما ذكرنا أن القول بأنه محور حصول رجحان أحد الطرفين على الآخر من غير مرجح باطل وفاسد -

وهذا القسم الثاني - وهو أنه لا بد في هذا الرجحان من مرجح فنقول إذا حصلت المرححات بأسرها وهي القدرة التامة والإرادة إلزامية الحالية عن المتور والوقت والآلة والمصلحة وإزالة الموانع العقلية والشرعية مع حصول هذه المرححات أما أن يكون الترك ممكنا أو غير ممكن فإن كالب الترك ممكنا مع حصول هذه المرححات تارة يحصل الفعل وتارة يحصل الترك فاحتصاص أحد الوقتين بالفعل والآخر بالترك أما أن يتوقف على مرجح لاحله احتصاص أحد الوقتين بالفعل والآخر بالترك أو لا يتوقف فإن توقف على مرجح لم يكن الحاصل الأول مرجحا تاما وكما قد مر صاه كذلك هذا حلف وإيضا فليعرض حصول هذا المرجح فيشدد لما أن يكون حصول هذا الفعل في هذا الوقت حائرا أو واحدا وإن كان حائرا عاد

التقسيم الاول وافتر الى مريح آخر ولزم التسلسل وهو محال -

ولا بطل هذا ثبت ان الفعل واحب الحصول عند حصول كل المرححات وممتنع الحصول عند احتلال قيد من القيود المعبرة في الترحيح وعلى هذا التقدير القادر حال ما حصلت المؤثرات بأسرها يجب - عملا ان يصدر عنه الاتر وممتنع ان لا يصدر وحال - لم توحد المؤثرات بأسرها يجب عقلا ان لا يصدر عنه الاتر وممتنع ان يصدر وعلى هذا التقدير لا يبقى فرق البتة بين القادر والموجب بل الفرق ان شرائط التأثير في حق القادر سريعة التعبير فاذا حصلت بعد ان كانت معدومة صار القادر واحب التأثير واذا رايت بعد ان كانت موجودة صار ممتنع التأثير الا ان هذا التعبير (١) اما يعقل في حق من تكون مؤثرته - وقوفة على شرائط - مفصلة عن داته والدارى تعالى قل تأثيره في غيره ليس - وقوفا على شرائط - مفصلة عن داته لانه تعالى مبدأ لكل - اسواه فلا يكون تأثيره فيما سواه - وقوفا على شئ مفصل عنه فلا حرم كان تأثيره في غيره يحص داته وداته ممسعة اتعير وكان تأثيره في غيره ايضا ممتنع التعبير بهذا هو السؤال القوي الذى عليه يعولون وبه يصولون -

السؤال اتانى - قالوا أليس من مد هكم ان التعبير ممتنع في صفات الله تعالى وان عدم على القديم محال ثم من مد هكم ان ارادة الله تعالى كانت متعلقة من الارل الى الابد تترحيح وحوود ذلك الحادث المعين على عدمه وقدرته من الارل الى الابد - متعلقة بايجاد وحوود ذلك الحادث المعين في ذلك الوقت المعين فاذا كان التعبير ممتنعا في صفات الله تعالى استحال من الله تعالى ان لا يرحح وحوود ذلك المراد وان لا يوحد وحوود ذلك المقدور واذا كان الامر كذلك كان تعالى موحيا بالذات لا فاعلا بالاختيار -

السؤال الثالث - لا شك انه تعالى عالم بجميع المعلومات فهو يعلم ان الشئ العلالي يقع في الوقت العلالي والشئ العلالي لا يقع في الوقت العلالي وحلاف المعلوم محال الوقوع لان عدم وقوع الشئ مع العلم بوقوع الشئ صدان والصدان ممتنعان متباينان لذاتيها واذا كان كذلك فما علم الله تعالى وقوعه كان واحب الوقوع

ممتنع العدم وما علم عدمه كان واحب العدم ممتنع الوجود ولا حروح عن هذين القسمين فيكون الله تعالى موحيا بالذات لا فاعلا بالاختيار -

السؤال الرابع - التارك عبارة عن البقاء على العدم الاصلى فالعدم الاصلى لا يصلح ان يكون مقدورا او حهي -

الاول - ان القدرة صفة مؤثرة والعدم بهى محض فلا يكون للقدور (١) اثر فيه التة فامتنع كون العدم (٢) مقدورا -

الثانى - هو ان العدم الاصلى باق كما كان قبل ذلك والباقي حال بقائه لا يكون مقدورا فادأ التارك عبارة عن بقاء الشئ على عدمه الاصلى والعدم الباقي لا يصلح ان يكون مقدورا بطرا الى كونه عدما وطررا الى كونه باقيا ثبت ان التارك لا يصلح ان يكون مقدورا التة فلم يكن القادر قادرا الا على الفعل ولا قدرة له على التارك التة فتست ان القادر له صلاحية التأثير فى الوجود واپس له صلاحية التارك فيثبت القادر موحيا ولا يبقى بيه وبين الموحى فرق التة فهذه مجموع اسئلة الهلاسة فى هذا المقام -

والجواب عن السؤال الاول - هو ان بقول للتكلمين فى هذا المقام قولان احدهما ان صدور الفعل عن القادر موقوف على الداعى الا ان الفعل مع الداعى (٣) يصير اولى بالوقوع الا انه لا ينتهى الى حد الوجود فلا حل انه صار اولى بالوقوع صار الوقوع راجحا على اللاحق ولا حل انه لا ينتهى الى حد الوجود يبقى الفرق بين الموحى والقادر -

واعلم ان هذا الكلام ضعيف من وجهين - الاول وهو ان فى الوقت الذى كان الفعل والتارك فى حيز التساوى كان رجحا ان الوجود على العدم فى ذلك الوقت ممتعا فعند ما صار احد الطرفين مرجحا كان دخول المرحوح فى الوجود حال كونه مرجحا اولى بالامتناع لانه حال كونه مرجحا اصعب منه حال كونه مساويا وادا كان دخول المرحوح فى الوجود ممتعا كان دخول الراجح فى الوجود واجبا ضرورة انه لا حروح عن طرى المقيص والثانى ان عند حصول

كل مرححات الوجود اما ان يكون العدم ممتعا ولا يكون فان كان ممتعا
كان الوجود واحدا وهو المطلوب وان لم يكن العدم ممتعا لم يلزم من فرص هذا
العدم محال فليفرص مع حصول كل مرححات الوجود تارة حصول الوجود
واخرى حصول العدم فاحتصاص احد الوقتين بحصول الوجود والوقت الثاني
بحصول العدم ان لم يتوقف على مرجح مع ان نسبة كل تلك المرححات الى
هذين الوقتين على السوية فقد ترجح الممكن المساوي على الآخر من غير مرجح
وهو محال وان توقف على انضمام مرجح اليه لم يكن الحاصل قبل ذلك كل
المرححات وكما قد فرصنا حصول كل المرححات هذا حلف ثم اناسقل التقسيم
المدكور الى هذه الحالة وهو ان بعد حصول هذا القيد وهذا المرجح ان كان التأثير
واحدا فهو المقصود وان لم يكن واحدا عاد التقسيم وانفقرنا الى قيد آخر وارم
التسلسل او الانتهاء الى الوجود بهذا كلام قاطع لا رجاء في دفعه -

القول الثاني للتكلمين في هذا المقام - وهو ان صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على
انضمام الداعي والمرجح اليه وهذا القول اختيارا كثر العلماء وتقريره ان العطشان
اذا حير بين شرب قدحين متساويين من جميع الوحوه فانه يختار احدهما على الآخر
لا المرجح وكذلك الخائف اذا حير بين اكل رعيصين متساويين من جميع الوحوه
وكذا الهارب من السبع الصارخ اذا عى له طريقان فانه يختار احدهما لا المرجح
فتست ان صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على الداعي -

قالت الفلاسفة - الاعتراض على هذا الكلام من وجهين -

الاول - انه اذا حار في العقل رححان احد طرفي الخائر على الآخر لا المرجح اصلا
لم يكن الاستدلال رححان احد طرفي الممكن على الطرف الآخر على وجود المرجح
طريقا صحيحا واذا كان لاسيل الى اثبات الصانع الا بهذا الطريق ثم صار هذا
الطريق مطعونا فيه لزم بطلان الاستدلال بالا مكان والحدوث على اثبات
الصانع -

الثاني - انا اذا حررنا من انفسنا في القدحين والرعيصين والطريقين علمنا انه مالم

يحدث في قلبه ميل وداعية الى اختيار احدهما دون الآخر فاما لا يختار ذلك المعين دون الآخر اذ علمه انه لا بد من الترحيح من حصول الميل الى احدهما في القلب على التعيين فذلك الميل مريح خاص نسب ان في هذه الصورة لم يحصل الرحان الا مع المرحح -

اقصى ما في الباب ان يقال لا بد من حدث الميل الى هذا الرعيف ولم يحدث الى ذلك الرعيف الاخر لا نقول سب حدوث الميل في قلبه ليس لميل آخر في القلب والارم التسلسل بل الميول والارادات تنتهي الى ميل واردة تحدث في القلب اما بحول الله تعالى او بسبب من الاسباب السببية وحيث يكون هذا الاشكال رائلا والذي يحقق هذا الكلام ان العطشان اذا حير بين القدحين فانه ما لم يخص احد القدحين بمد اليد لاحده فانه لا يمكنه ان يسرب ذلك الماء وما لم يمل قلبه الى احد ذلك القدح فانه لا يمد (١) يده اليه فذلك الميل الخاص والارادة الخاصة مريحة لاحد الطرفين على الآخر فثبت ان في هذه الصورة لم يحصل الرحان الا المرحح واما انه لم يحدث الميل الى هذا ولم يحدث الى ذلك فذلك مستند الى الاسباب العاكية -

احاب المتكلمون عن السؤال الاول - نانا نقول ان رححان احد طرفي الممكن على الآخر لا يحوج الى المرحح في جميع المواضع بل نقول الشيء اذا وجد بعد عدمه فهذا الحدوث وهذا الامكان هو المحجوج الى مقتضى فاما ترحيح الفعل على الترك في حق القادر فذلك لا يحوج الى المؤثر (٢) والذي يدل عليه ان الفرق بين القادر المختار وبين العلة الموحدة امر معلوم بالضرورة فان كل احد يعرق بالضرورة بين كون الانسان مختارا في فعله وقوله وقيامه وقعوده وبين كون الحجر باطا بطاع والارصاعدة بالطع وتوقيف (٣) صدور الفعل عن القادر على المرحح يقتضي بان لا يبقى بين الموحب وبين المختار فرق المنة وكل طرفي أقصى الى فساد الضروري كان باطلا فعلمه انه لا بد من الاعراف بان صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على

(١) مص - لا تمتد (٢) ر - الى المرحح (٣) كذا في الاصلين والطاهر توقف

المرجح بهذا منتهى البحث في هذا الباب -

واما الجواب عن السؤال التالى - فهو انه ليس القادر عبارة عن الذى عند اختيار الفعل يتصور منه اختيار الترك فان ذلك يحرى محرى (١) الجمع بين الصدين وهو محال بل القادر هو الذى يتصور منه اختيار الترك بدلا عن اختيار الفعل وبالعكس وهذا المعنى معقول في حق الله تعالى فكان قادرا -

لا يقال هرص الكلام في الشئ الذى تعلقت ارادته وقدرته في الارل بايجاده في لايرال -

فقول لاحال من الاحوال يشار اليه الاو يمتنع من الله تعالى في ذلك الوقت ان لا يوحده ذلك الفعل ادلوم بوحده لا يقطع ذلك التعلق المستمر من الارل الى ذلك الوقت وذلك يقتضى بعر صفات الله تعالى وروال ذلك التعلق القديم وكل ذلك محال واذا كان كذلك فلا حال يشار اليه الا ويحب عقلا كونه تعالى موحد لذلك الفعل في ذلك الوقت الخاص ويمتنع ان لا يكون مؤثرا فيه فهذا يكون موحدا لا قادرا -

لا نأقول الصلاحية الاصلية كانت حاصلة فهذا القدر يكفى في الفرق بين الموحب والمختار -

واما الجواب عن السؤال التالى - فهو ان تعلق العلم بوقوع الفعل في ذلك الرمان المعين تبع لوقوع الفعل في ذلك الرمان المعين ووقوعه في ذلك الرمان المعين تبع لماثير القدره والارادة بايقاعه في ذلك الرمان واذا كان الامر كذلك كان تعلق العلم بوقوعه في ذلك الرمان المعين تبع لتبع تعلق القدرة والارادة بايقاعه في ذلك الرمان فيمتنع ان يكون تعلق العلم ما نعا من تعلق القدرة والارادة -

واما الجواب عن السؤال الرابع - فهو ان المراد من قولنا انه قادر على الفعل والترك هو انه يمكنه ان يفعل ويمكنه ان لا يفعل بل تركه كما كان وعلى هذا الواحه يسقط هذا السؤال فهذا مجموع الكلام في الفرق بين القادر وبين الموحب

وهو من ادق المباحث العقلية -

الفصل الثانى

في اقامة الدلائل (١) على انه تعالى قادر

اثبت ارباب الملل والاديان على ان تأثير البارئ تعالى في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار ورعت الفلاسفة ان تأثيره في وجود العالم بالايجاب كتأثير الشمس في الاحياء وتأثير النار في التسخين والاحراق -

مقول - الدليل على انه تعالى قادر لا موحب انه لو كان البارئ تعالى موحيا بالذات لكان تأثيره في وجود العالم اما ان لا يكون موقوفا على شرط واما ان يكون موقوفا على شرط فان لم يكن موقوفا على شرط لزم من قدمه قدم العالم او من حدوث العالم حدوثه وكلاهما باطلان واما ان كان موقوفا على شرط فذلك الشرط ان كان قديما لزم ايضا قدم العالم وان كان حادا كان الكلام فيه كما في الاول فيمضى الى التسلسل وهو ان يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر قبله وذلك قول بحوادث لا اول لها وقد اطلبناه في مسئلة حدوث الاحسام فتست ان القول بكونه تعالى موحيا بالذات يمضى الى هذه الاقسام الباطلة فيكون باطلا وادا بطل هذا ثبت انه تعالى قادر فاعل مختار -

فان قيل - وجود العالم في الارل اما ان يكون حائرا او ممتعا فان كان حائرا فحيث يلم قدم العالم وعلى هذا التقدير ليس لكم ان تقولوا بان قدم العالم محال لان هذا التقدير هو تقدير ان قدم العالم ليس محال واما ان كان قدم العالم محالا فنقول ان العلة الموحدة قد يتحلف عنها اثرها عند تحلف الشرائط او حصول المواع ومن اقوى الشرائط كون المعلول في نفسه ممكن الوقوع ومن اقوى المواع كونه ممتنع الوقوع فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى موحب بالذات لوجود العالم الا انه لم يوحد العالم في الارل لان تحقق الارل كالمانع من وجود العالم فلما زال المانع حصل المعلول -

والذى يحقق هذا السؤال هو ان القدرة وان لم تكن موحدة لوجود الفعل عنها
الا انها موحدة لصحة وجود الفعل ثم انه تعالى قادر في الارل مع ان صحة الفعل
غير حاصلة في الارل ولا جواب لكم عن هذا السؤال الا ان تقولوا القدرة
توجب صحة الفعل شرط عدم المانع والارل مانع من هذه الصحة فلهذا المعنى
حصلت القدرة في الارل مع انه لم تحصل صحة الفعل في الارل فاذا صح منكم هذا
الجواب في القادر فلم لا يصح مثله في حاب الموحب - ثم نقول لم لا يجوز ان
يقال انه تعالى موحب لداته ووجود العالم في الوقت المخصوص في الارل واذا
كان كونه موحبا انما حصل على هذا الوجه لم يلزم من قدم العلة قدم المعلول -
لا يقال نسبة دات الموحب الى جميع الاوقات المقدورة على السوية فاحتصاص
الايجاب بذلك الوقت المعين يكون ترجيحاً للمعنى من غير مرجح وهو محال -
لانا نقول - أستم تقولون في القادر انه صدر عنه فعله في وقت دون وقت لا مرجح
اصلا مع ان نسبة صلاحية القدرة والارادة بالنسبة الى كل الاوقات على السوية
فلم لا يجوز مثله في الموحب بالدات -

والجواب عن الاول - ثبت ان الارل مضاف لحدوث العالم ولكن اذا كان العالم
محدثا كان حدوثه محتصا بوقت معين ولو كان حادثا قل ان حدث بتقدير عشرة
ايام لم يصح هذا القدر اريا واذا كان كذلك فلا وقت يفرص حدوثه فيه الا وكان
المانع وهو الارل رائلا قبل ذلك الوقت واذا كان المانع رائلا قبل ذلك الوقت و
كانت العلة للوحدة حاصلة قبل ذلك ارم حدوثه قبل ان حدث وذلك محال
فوجب القول بانه تعالى فاعل بالاختيار لانه موحب بالدات - قوله بانيالم لا يجوز ان
يقال انه تعالى موحب لداته وموع العالم في ذلك الوقت المعين - قلنا اذا على هذا
التقدير يكون تأثير دات الله تعالى في وجود العالم مسر وطا محصور ذلك الوقت
وعند هذا يعود التقسيم الذى ذكرناه من ان ذلك الشرط ان كان قد يالرم
قدم المعلول وان كان حادثا كان الكلام فيه كما في الاول وهذا يقتضى اشتراط
كل حادث بمحدث آخر لا الى اول وهذا هو القول بوجود حوادث لا اول لها
وقد

وقد اطلناه - واحتج المخالف على قوله بوجوه -

الحجة الاولى - لاشك انه تعالى مؤثر في وجود العالم فكونه مؤثرا في العالم اما ان يكون لداته اولصة قديمة او لصة محدثة والقسم الثالث باطل لان تلك الصة المحدثة ان وقعت لاي مؤثر لزم هي الصانع وان افتقرت الى المؤثر لزم التسلسل وباطل هذا القسم معين احد القسمين الاولين وهو ان يكون كونه مؤثرا في العالم اما لداته واما لصة قديمة واداكات هذه المؤثرية لما لاحل الدات واما لاحل الصة القديمة القائمة بالدات لزم من دوام الدات ودوام تلك الصة وجوب دوام تلك المؤثرية اذ لو لم يجب لزم ان يحصل الاثر تارة وان لا يحصل اخرى فيكون تميز احدي الحالتين عن الاخرى لا مرجح وهو محال واداكات تلك المؤثرية واحدة الثبوت ممتعة الروال كان موحا بالدات لافاعلا بالقدرة والاختيار -

الحجة الثانية - القول بكون المؤثر قادرا يعصى الى التناقض فيكون القول به باطلا اما قلنا انه يعصى الى التناقض لان كون القادر قادرا على المقدور موقوف على تميز ذلك المقدور في نفسه عن المتبوعات لانه لو لادلك التميز لم تكن قدرته عليها اولى من قدرته على المتبوعات بهذا يقتضى ان يكون تميز المقدور عن غيره سابقا على تعلق قدرة القادرية وايضا المقدور هو الذى يقع تأثير القادر وتكوينه بهذا يقتضى ان يكون تحقق دات المقدور متأخرا عن تعلق قدرة القادرية واداك كان تحقق داته متأخرا عن تعلق قدرة القادرية كان تميزه عن غيره اولى بان يكون متأخرا عن تحقق داته لان التميز حكم من احكام داته وحالة من احوال داته وحكم الشئ وحاله متأخر عن تحقق داته بهذا يقتضى ان يكون تميز المقدور عن غيره متقدما على تعلق قدرة القادرية وان يكون متأخرا عنه وذلك محال فثبت ان القول بكون القادر قادرا على الشئ يعصى الى هذا المحال فكان القول بكون القادر قادرا على الشئ محالا -

لا يقال ماهية المقدور (١) متقدمة على تعلق القدرة ووجوده متأخر عن تعلق القدرة كما هو مذهب القائلين بان المعدوم شئ -

لا نقول - ادا كانت الماهية متقررة في العدم وفي الوجود ولا تأثير للقدرة فيها

التي لم تكن الماهية مقدورة التنبؤ بل كان المقدور اما الوجود واما جعل الماهية موصوفة بالوجود فهذا من حيث انه متعلق القدرة يجب ان يكون متقدما على القدرة ومن حيث انه اثر القدرة يجب ان يكون متأخرا عن القدرة فيوجد المحال المذكور -

الحجة الثالثة - وجود المخلوق اما ان يكون معللا بان القادر قادرا وان الخلق (١) خلقه وقدره فان كان الاول لزم ان يقال انه مادام يكون قادرا يكون المخلوق موحودا وادا كان كذلك امتنع انفكاك القادر عن وجود المخلوق وان كان الثاني لزم ان يكون كونه خالقا مع اثرا لكونه قادرا لانه لما صدق ان وجود المخلوق ليس لكونه قادرا بل لكونه خالقا فصدق هذا المعنى والاثبات يوجب المعارضة - ثم نقول كونه خالقا اما ان يكون حادثا فيثبت يهتقر الى حاقية اخرى وهو محال او يكون قديما فنقول الحاقية صعبة قديمة فتكون ممتعة الروال واستلزام الحاقية للخلق امر واحب بالذات لان الخلق بدون المخلوق محال فاذن الذات مستلزمة للخلق والخلق مستلزم للمخلوق ومستلزم المستلزم فذات الله مستلزمة لوجود المخلوق ومتى كان الامر كذلك كان موحدا بالذات لا قادرا بالاختيار -

والجواب عن الاول - ان حدوث هذه الآثار لاجل الصفة القديمة المسماة بالقدرة قوله او كان المقدور قديما كان الأثر قديما - فلما هذا مما يلزم في الموحب بالذات اما في القادر بالاختيار فهو ممنوع -

والجواب عن الثاني - ان ماد كرتموه وارد عليكم في الموحب لان الموحب لا يوحب الا اثرا معينا فلو لا امتياز ذلك الأثر عن غيره والالم يكن كونه موحدا لذلك الأثر اولى من كونه موحدا لغيره فيلزم ان يكون تميز ماهية المعلول عن غيرها متقدما على تأثير الموحب فيه ولما كان تحققه بتأثير تلك العلة لزم تأخره عنه فيلزم في الموحب ما الرتم عليها في القادر -

والجواب عن الثالث - انه لا معنى لكونه تعالى خالقا الا وقوع المخلوق بقدرته وعلى هذا التقدير تسقط للشبهة التي ذكرتموها وعوالم عاينها -

المسئلة الثانية عشر

في اثبات انه تعالى عالم

بوجه هذه المسئلة مرتبة على فصلين -

الفصل الاول

في اقامة الدلالة على انه سبحانه وتعالى عالم

ومرناه ان افعال الله تعالى محكمة متقنة وكل من كان فعله متقنا محكما كان عالما بتلك الافعال فثبت انه تعالى عالم اما ان افعاله محكمة متقنة فيدل عليه تشريع بدن الانسان وقد لخصنا هذا العلم في (الطب الكبير) الذي صنفناه وبلغنا فيه غاية لم يبلغ فيه اكثر من تقدمنا واما ان كل من كان فعله محكما متقنا وحب ان يكون عالما بتلك الافعال فهذه مقدمة بديهية بعد الاستقراء والاحتضار -

فان قيل - لم لا يحور ان يقال المبدأ الاول الواجب الوجود لذاته يوجب بالذات موحودا وذلك الموحود هو الخالق لهذا العالم وهو عالم بما فيه من المصالح الا ان الواجب الوجود الذي هو المبدأ الاول لا يكون عالما -

سلبنا ان فاعل هذه الافعال الحادثة في هذا العالم هو الله تعالى لكن ما المراد من كونها محكمة متقنة ان عيتم به كونها مطابقة للمصلحة فنقول تدعون كونها مطابقة للمصلحة من بعض الوجوه او تدعون كونها مطابقة للمصلحة من كل الوجوه فان اردتم الاول فهو مسلم لكن لا نسلم ان فعل من كان مطابقا للمصلحة من بعض الوجوه يدل على كون الفاعل عالما لان الافعال الصادرة عن النائم والساهي قد تكون مطابقة للمصلحة من بعض الوجوه مع انها لا تدل على علم فاعلمها التتة وان اردتم الثاني فلا نسلم ان هذه الحوادث والتركيبات مطابقة للمصلحة من كل الوجوه وظاهر ان الامر ليس كذلك فانه لا شئ من معردات هذا العالم ومركباته الا وهو مصلحة من وجه ومفسدة من وجه آخر برأينا عن مقام الاستفسار لكن

لأنهم ان الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالما والدليل عليه وحوه -
 الاول - وهو ان البيوت المسدسة التي ستهل الحبل من غير مسطرة ولا
 بركار لا يقدر عليه الانسان والبيت الذي يتجده العنكوت من تلك الحيوط من
 غير شئ من الآلات والادوات لا يقدر عليه الانسان فلو دل ذلك على علم الفاعل
 لزم ان تكون هذه الحيوانات اكثر علما من الانسان ومعلوم ان ذلك باطل -
 الثاني - وهو ان الفعل المحكم المتقن قد يصدر مرة واحدة من الخامل وهذا مشاهد
 واد انا صدوره مرة واحدة خارج صدوره ثانيا وثالثا لان الاشياء المتماثلة
 حكمها حكم واحد واد انا كان كذلك بطلت دلالة الفعل المحكم على علم الفاعل
 سلبا ان فاعل الفعل المحكم لا بد له من ادراك وشعور لكن لم لا يكفى فيه الطن
 ولم قلتم انه لا بد له من العلم والدليل عليه هو ان اكثر هذه الافاعيل العجيبة
 الصادرة من الناس انما تصدر عنهم حال كونهم طايين لا حال كونهم قاطعين -
 اقصى ما في الباب ان يقال ان الطن قد يحطى كثير الا انما يقول المصاحح الحاصلة
 في تركيبات هذا العالم غير حالية في الفاسد ولعل هذه الفاسد انما وقعت لا حل
 ان فاعلها طان لا عالم -

والجواب عن السؤال الاول - ان من استدل في حدوث العالم بدليل الحركة
 والسكون كان هذا السؤال لارما عليه اما نحن لما بينا ان كل ما سوى الله تعالى
 محدث سواء كان متحيرا او قائما بالمتحير او لا متحيرا ولا قائما بالمتحير سقط عنا
 هذا السؤال لانه لما كان كل ما سوى الله محدثا كان تأثيره سبحانه وتعالى في
 ايجادها (١) بالقدرة والاختيار لا بالطبع والايحاب والموحد للشئ على سبيل
 القدرة والاختيار لا بد وان يكون له شعور بما يقصد على ايجادها واحتراعه وهذا
 القدر يكفى في اثبات كونه تعالى عالما واما انه تعالى عالم بكل الاشياء فتلك مسألة
 اخرى وبهذا الجواب (٢) سقط جميع ما ذكرناه من الاسئلة -
 احتج قدماء الفلاسعة على انكار العلم بوحوه -

الله الاولى - قالوا لو كان عالما لكان علمه اما ان يكون عين ذاته اورائدا على

داته والقسمان باطلان اما انه لا يحوران يكون علمه عين داته فلو حوه -
 احدها - انا يدرك التفرقة بين قولنا داته داته وبين قولنا داته علمه وهذا يوحي
 التعاير -

والثاني - انا بعد معرفة انه موحد واحب الوجود لداته معتقدا في معرفة كونه تعالى
 عالما الى دليل مفصل والمعانوم معار لعبر المعانوم -

الثالث - ان حقيقة العلم معيار لحقيقة القدرة ولحقيقة الحوة فلو كان الكل عبارة
 عن حقيقة داته لرم القول بان الحقائق الثلاثة حقيقة واحدة وذلك باطل بالمداهة -
 واما انه لا يحوران يكون علمه رائدا على داته فلا به لو كان رائدا على داته مع
 انه صفة قائمة بتلك الدات وحب ان يكون ذلك العلم معتقدا في تحققه الى تلك الدات
 لان الصفة معتقدا الى الموصوف والمعتقدا الى الغير ممكن لداته معتقدا الى المؤثر
 والمؤثر فيه ليس الا تلك الدات فتكون تلك الدات موصوفة به ومؤثرة فيه مع ان
 تلك الدات بسيطة مبرهة عن جميع جهات (١) التركيبات فيكون السيط قالا
 وفاعلاما ذلك محال لان المعلوم من كونه قابلا لغير المعلوم من كونه فاعلا وهدان
 المعلوم ان كانا خارجين عن الدات كان المعلوم من استلزام الدات لاحدهما
 غير المعلوم من استلزامها الآخر فيعود التقسيم الاول فيه ولا يتسلسل بل ينتهي
 الى كونه تقع في الدات فتكون داته مركبة من الاحراء وكل ما كان كذلك كان
 محكما لداته فيكون الواحد لداته محكما لداته وهذا حلف محال -

الشبهة الثانية - انهم قالا داته سبحانه وتعالى بدون هذا العلم اما ان تكون كاملة
 على الاطلاق فيستد لا يكون في حصول هذا العلم كمال وحلال فوجب بهيه
 واما ان لا يكون الدات بدون هذا العلم كاملة فيستد يكون الدات الواحدة
 الوجود ناقصة بذاتها وكاملة بغيرها وهو محال -

الشبهة الثالثة - كونه الها للعالم ان لم يتوقف على اثبات هذا العلم لم يحراثاته وان
 توقف عليه كان مبدأ العالم مركبا من الدات والعلم وكل مركب ممكن فكان مبدأ
 كل الممكنات محكما وذلك محال -

والجواب عن الشبهة الاولى - لم لا يحور ان يكون السيط حقا قابلا وفاعلا معاً، قوله تعابر المصومين يدل على وقوع الكثرة في الدات -

قلنا هذا يتقص بالوحدة فانها نصف الاثني وثلاث الثلاثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الوحدة بعد الاشياء عن الكثرة وكذلك النقطة محادية لجملة احراء الدائرة مع انها غير قابلة للقسمة -

والجواب عن الشبهة الثانية - لم لا يحور ان يقال ان كون تلك الدات كاملة يقتضى كونها مستلزمة لحصول هذا العلم ولا نقول الدات ناقصة بداتها مستكملة بغيرها بل نقول كونها كاملة لداتها يستلزم حصول صفات الكمال -

والجواب عن الشبهة الثالثة - مبدأ العالم هو الدات الواحدة الوحد الموصوفة بالعلم والقدرة والدات هي الواحدة لداتها وبداية وهي مستلزمة لهذه الصفات فلم قلتم ان ذلك محال -

الفصل الثاني

في بيان انه سبحانه وتعالى عالم بكل المعلومات

مرهانه انه سبحانه وتعالى حي وكل من كان حيا فانه يصح منه ان يعلم كل واحد من المعلومات والموجب ايضا لهذه العلمية هو داته وسنة الدات الى الكل على السويه فلم يكن بان يوجب داته كونه عالما بالعض اولى من ان يوجب كونه عالما بالباقي فلما اوجب كونه عالما بالعض وحب ان يوجب كونه عالما بالباقي فثبت كونه تعالى عالما بكل المعلومات -

واعلم ان المحالين في هذه المسئلة طوائف ومحى تشير الى شبهة كل واحد منهم اشارة حمية -

النوع الاول - الذين يقولون انه يتمتع كونه تعالى عالما بداته احتجوا عليه بان كون الشئ عالما بالشئ اضافة مخصوصة بين العالم وبين العلوم وهذا لا يحصل الا بين الشئيين فالشئ الواحد من جميع الوحد يتمتع كونه عالما بنفسه وهذا بخلاف علم الواحد بما بنفسه فان نفس الواحد مما ليست مرهنة عن جميع جهات الترك فلا حرم

صبح في الواحد منا ان يعلم نفسه -

لا يقال كونه تعالى عالما معاير لكونه معلوما فلم لا يكفى هذا القدر من التعاير في حصول علمه بذاته -

لا نأقول - كونه عالما ومعلوم ما فرع عن قيام العلم به وقيام العلم به فرع عن هذا المعيار فيلزم وقوع الدور -

والجواب - قد دللنا على انه تعالى عالم لشيء ما وكل من علم الشيء امكنه ان يعلم كونه عالما بذلك الشيء ومن علم ذلك فقد علم نفسه فتبنت انه تعالى عالم بنفسه - قوله ان العلم اضافة مخصوصة واصافة الشيء الى نفسه محال - قلنا لا نسلم بدليل انه يصح ان يقال دلم ذاته حقيقة (١) -

النوع الثاني - من المخالفين الذين يسامون كونه تعالى عالما بذاته بالمخصوصة لكنهم يسكرون كونه عالما بغيره واحتجوا عليه بان لعلم باحد المعلومين معاير للعلم بالمعلوم الآخر بدليل انه يصح ان يعلم كون زيد عالما باحد المعلومين مع الشك في كونه عالما بالمعلوم الآخر والمعلوم عبر المسكوك فكونه عالما باحد المعلومين يوجب ان يكون معايرا لكونه عالما بالمعلوم الآخر -

ادانست هذا فقول - لو كان الباري تعالى عالما بالمعلومات الكثيرة اوجب ان يحصل في ذاته بحسب كل معلوم علم على حدة وعلى هذا التقدير يحصل في ذاته كثرة لانهاية لها وذلك محال -

الجواب - ليس العلم عبارة عن الصور المساوية للآهيات المعلومات المطبوعة في ذات العالم بل العلم عبارة عن نسب مخصوصة واصافة مخصوصة بين ذات العالم وذات المعلومات وادان كان كذلك فكونه تعالى عالما بالمعلومات الكثيرة يقتضي ان يحصل لذاته نسب كثيرة واصافات كثيرة وهذا لا يقدح في وحدة الذات بدليل ان الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة وهكذا الى الانهائية له من النسب ثم ان كثرة هذه النسب لم تقدح في كون الوحدة وحدة وكذلك القول في هذه المسئلة -

(١) ر - واصافة حقيقة الشيء الى نفسه محال -

الوع اثبات - من المحالين الذين سلوا كونه تعالى عالما بالماهيات الكلية لكنهم
 دعوا من كونه تعالى عالما بالتعريفات من حيث هي متغيرة واحتجوا عليه بأنه تعالى
 لو علم ان يريد احالس الآن في هذا المكان فادا قام يريد من ذلك المكان فان
 بهي ذلك العلم كان جهلا لان اعتقاد انه حالس ههنا مع انه غير حالس ههنا جهل
 وان لم يتق ذلك العلم كان بعرا والتعبر على الله تعالى بحال -

واعلم ان المسكين صاروا فرقين بسبب هذه الشهية -

الفريق الاول - وهم جمهور السائحين من اهل السمة ومن المعتزلة قالوا ان العلم
 بان الشيء سبوح واحد نفس العلم بوحوده ادا واحد واحتجوا على قولهم بان ادا علمنا
 ان يريد اسيد حل البلد عدنا فادا استمر هذا العلم الى العدو الى ان دخل يريد البلد
 فانا بهذا العلم يعلم ان يريد ادخل الآن البلد فعلمنا بان العلم بان الشيء سبوح واحد نفس العلم
 بوحوده ادا واحد وانما يحتاج الواحد مما الى علم آخر لادخل طريان العقلة على العلم
 الاول والداري تعالى لما امتنع طريان العقلة عليه لاحرم تكو - لانه بان الشيء
 الفلاني سبوح واحد هو نفس علمه بوحود ذلك الشيء حال ما واحد واما ابو الحسين
 المصري فقال هذا المذهب باطل ويمتنع ان يقال العلم بان اشئ سبوح واحد هو نفس
 العلم بوحوده حال ما يصير بوحودا وله ان يحتاج على ذلك بوحوه -

الحجة الاولى - ان من شرط المتكلم ان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر والعلم (١)
 بان الشيء سبوح واحد لا يقوم بهام الاله انه بوحود الآن بان هل وقوع المعلوم
 او اعتقدا به سيمع بعد ذلك كان علمنا او اعتقدا به واقع الآن كان جهلا واما حال
 وقوعه فانه يتقلب الامر او اسعدنا به سيمع بعد ذلك وانه الآن غير واقع كان
 جهلا واما اعتقدا به الآن واقع كان علمنا ان كل واحد منهما لا يقوم بهام
 الآخر وذلك يقتضي كون هذين الاعتقادين علمين في الحقيقة ومع هذا الاختلاف
 في الماهية والحيثية كيف يمكن دعوى الاتحاد -

الحجة الثانية - ان كونه عالما به سيمع غير مسروط بكونه واداعي الحال وكونه عالما

(١) ر - العلم به بوحود الآن - يجوز ان يقوم بهام العلم به واحد -

بوقوعه بمشروط بوقوعه في الحال والشيئان اللذان يكون أحدهما مشروطا بشئ^{*}
والآخر لا يكون مشروطا بذلك الشئ ممتنع ان يكون أحدهما نفس الآخر -

اللمحة الثالثة - وهي الى قول عايتها ابو الحسين فقال مجرد العلم بان الشئ سيقع لا يكون
علما بوقوعه اذا وقع وان من علم ان ريدا سيد حل البلد (١) عدا ما انه حاس في
بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار وبقي مستديما لذلك العلم حتى جاء العدد (٢)
ودخل ريد البلد فبهما هذا السحس مجرد علمه بان ريدا سيد حل البلد عدا لا يصير
علما بانه دخل الآن في البلد فتستهدا ان العلم بان الشئ سيوحد عدا لا يكون نفس
العلم بوقوعه اذا وحدث لي من علم ان ريدا سيد حل البلد عدا ثم علم حصول العدد
فحيث يتولد من هذين العلمين علم ثالث وهو العلم بان ريدا دخل البلد الآن -

اللمحة الرابعة - ان العلم بالشئ صورته مطابقة لذلك الشئ ولا شك ان حقيقة انه
سيقع بعد ذلك وهو الآن غير واقع معايرة حقيقة انه واقع في الحال وحاصل واداء
احصاف المعلومات (٣) وحب اختلاف العلمين -

اللمحة الخامسة - وهو انه يمكن ان ندلم كونه عالما بان الشئ الغلابي سيقع عدا حال ما
يجهل كونه عالما بوقوعه حال وقوعه ولما حصل العلم باحد هذين العلمين حال ما
حصل الشك في حصول العلم الآخر علمها تعار العلمين -

واعلم - ان ابا الحسين المصري كما اطل هذه الدلائل قول المسامح الهم وقوع
الغير في علم الله تعالى بالخرئيات المتغيرة فقال الموحب لكونه تعالى عالما بالمعلومات
هو داته ان شرط هذا الايجاب حصول تلك المعلومات فاداء حصل المعلومات
واقعا على وجهه حصل شرط كون الداب موحية للعلم بوقوع ذلك الشئ
على ذلك الوجه فيحصل ذلك العلم واداء عدم وقوع ذلك المعلوم على هذا الوجه
را ل شرط الايجاب ولا حرم يرو ل ذلك العلم ومحدث علم آخر بوقوع ذلك
المعلوم على الوجه الثاني فهذا مذهبه في هذا الباب الا انه يتوجه عليه سؤالان صعبان
السؤال الاول - انه تعالى قل ان خلق العالم كان عالما بانه سيخلق له واداء خلق العالم

(١) ر - الدارها ومما يأتي (٢) ر - "هـ" ر - (٣) ر - اختلاف المعلومات

فهل رال العلم الاول اولم يرل فان لم يرل كان عالما بانه سيخلقه الآن مع انه في نفسه محاق ودلك محال واما ان رال العلم الاول فذلك العلم الذي رال كان قديما او حادثا فان كان قديما كان هذا قولاً يحوار عدم القديم وحيث يطل دايما على حدوث الاحسام لان مسمى ذلك على ان عدم القديم لا يحور واما ان كان ذلك العلم محدثا فهذا العلم المحدث هل كان مسوقا لعلم آخر لا الى اول اولم يكن كذلك فان كان الاول كان هذا قولاً يحوار لا اول ما وهذا يطل عليه دليل حدوث الاحسام واما ان انتهت هذه العلوم الى علم محض غير مسوق لعلم آخر كان هذا قولاً بانه تعالى ما كان في الارل عالما باحوال هذه التعيرات فيكون هذا جهلا مطلقا لله تعالى و ذلك باطل قطعاً -

السؤال الثاني - وهو ان العلاسة اقاموا البرهان المطلق على امتناع وقوع التعيرات في ذات الله تعالى وفي صفاته فقالوا كل صفة يعرض ثبوتها وذات الله تعالى من حيث هي هي اما ان يكون كامية في ثبوتها او كامية في انتفاءها او لا يكون كامية لاي ثبوتها ولا في انتفاءها فان كان ذاته سبحانه كامية في ثبوتها وحب ثبوتها لذات اربلا وابدأ حتى تكون تلك الصفة دائمة الثبوت بدوام ذاته وان كان ذاته سبحانه وتعالى كامية في انتفاءها وحب انتفاءها عن الذات اربلا وابدأ حتى تكون دائمة الانتفاء بدوام ذاته -

واما القسم الثالث - وهو ان يقال ان ذاته سبحانه غير كامية في ثبوت تلك الصفة ولا في انتفاءها فعلى هذا التقدير يكون ثبوت تلك الصفة وعدمها موقوفين على ثبوت شيء مفصل وعلى عدمه فقول ذات الله تعالى لا تنك عن ثبوت هذه الصفة وعن عدمها و ثبوت هذه الصفة وعدمها موقوفان على ثبوت ذلك الشيء المفصل وعدمه والموقوف على الوقوف على العير موقوف على العير وذات الله تعالى معتقرة في تحققها الى العير والمعتقرة في تحققه الى العير ممكن لذاته فيلزم ان يكون واحب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وذلك محال فثبت ان العير في صفات الله تعالى محال فهذا حاصل هذه المباحث في هذا الباب -

والله ربك الثاني (١) ان يقولوا ، ادكرتم من الدلائل المتاع من التعبير انما يحرى في الصفات الحقيقية انما الصفات الاصنامية فلا يمكن مع لتعير فيها وكيف لا نقول هذا واداد واحد حادث فان الله تعالى يكون معه فاداد في ذلك الحادث طلت تلك المعية فهذا يقتضى وقوع التعير في الاضافات -

واداد انت هذا مقول - هذه العلاقات من باب السبب والاصافات واداد كان الامر كذلك لم يمتنع وقوع التعيرات فيها -

النوع الرابع - من المخالفين الذين قالوا انه تعالى في الارل كان عالما بمحقق الاشياء وما هياتها واما العلم بالاشخاص والاحوال فذلك انما يحصل عند حدوث تلك الاشخاص وهذا مذهب هشام بن الحكم ومذهب ابى الحسين المصرى كانه لا يتمشى الا بالترام هذا المذهب واحتج هشام بن الحكم على هذا المذهب بوجوه -

الاول - لو كان تعالى عالما في الارل بجميع الخرييات التي توحده في لايرال لكان عالما بكل ما يصدر من الناس من اعلمهم وعالما بما لا يصدر عنهم وكل ما علم الله تعالى وقوعه كان واحب الوقوع وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه كان ممتنع الوقوع فيلزم ان يقال جميع افعال الخلق اما واحدة الوقوع او ممتنعة الوقوع واو كان الامر كذلك لم يكن لشئ من الحيوانات قدرة على الفعل لان الذى كان معاوم الله تعالى انه يوحد يكون واحب الوقوع والذى علم انه لا يصدر منه يكون ممتنع الوقوع ولا قدرة الامة لا على ما يكون واحب الوقوع ولا على ما يكون ممتنع الوقوع وهذا يقتضى ان لا يكون الله تعالى قدرة الامة وان لا يكون لشئ من المخلوقات قدرة الامة وان تكون التكاليف وبعثة الرسل كلها عتاصا وان يكون الوعد والوعيد والثواب والعقاب كلها عتاصا وحورا وهذا يبطل القول بالربوبية لان هى القدرة عن الله تعالى بسطل القول بالربوبية وبسطل القول ايضا بالعبودية لان العباد اذا لم تكن له قدرة على العبودية كان الامر والهي عتاصا فاداد كان الامر كذلك وحب ان يقال انه تعالى كان عالما في الارل بداهه وبصغاته وبما هيئات الاشياء وحققاتها وبصغاتها واما العلم بالاشخاص واحوالها المتغيرة فذلك

لا يحصل الا عدد حولها في الوجود حتى تدفع هذه الاشكالات -
 السبهة الثانية - كل ما كان معلوما فهو متميز عن غيره وكل ما له تميز وتخصص
 وتعيين فهو ذات متحقق وما لا يكون ثابتا ولا متعينا ولا متحققا وحب ان لا يكون
 معلوما وهذه الاشخاص وصفاتها واحوالها كانت بها محصيا وعد ما صرفا قبل
 دخولها في الوجود فوجب ان لا تكون معلومة -

لا يقال - لم لا يحور ان يقال المعدوم شئ ودات فلا حرم لم يتمتع كونه معلومة -
 لا ما بقول - القول بان المعدوم شئ باطل وسقدير تسليمه فالتنت في العدم اما هي
 الدوات والحقائق والمساهايات اما الدوات بمع كونهها مركبة مؤلفه موصوفة
 بالاعراض غير ثابتة في العدم بالانق وادا كان الامر كذلك وحب ان لا يكون
 هذه الاشخاص والاحوال معلومة قبل تحققها -

السبهة الثالثة - لو كان عالما بكل ما سيد حل في الوجود لكان عالما بعدد ما يدخل
 في الوجود من حركات اهل الجنة واهل النار وكل ما كان عدده معلوما كان
 متناهيما فيلزم اثبات النهاية لتوابع اهل الجنة ولعقاب اهل النار وذلك محال فعلمنا
 انه تعالى لا يعلم هذه المتغيرات الاعدد وقوعها -

والجواب عن الشبهة الاولى - ان العلم بالوقوع تبع للوقوع والقدرة على الايقاع
 اصل الوقوع والتبع للشيء لا يكون ما عا من الاصل -

والجواب عن السبهة الثانية - انه مقوص بان كل واحد ما يعلم ان الشمس عدا
 تطلع من مشرقها لا من مغربها فهذا المعدوم معلوم -

والجواب عن السبهة الثالثة - انه تعالى اما يعلم الشيء كما هو فان كان له عدد محصور
 علمه كذلك وان كان له عدد غير محصور كان علمه كذلك -

النوع الخامس - من المخالفين الذين يكرون كونه تعالى عالما بما لا نهاية له من
 المعلومات ولهم فيه شبه -

الشبهة الاولى - ان لما بينا انه يجب تعدد العلم بتعدد المعلومات فلو كانت المعلومات
 غير متناهية لحصل في داب الله تعالى علوم غير متناهية ولو ان قائلا يقول ان
 لا تنت

لاشت العلم لله تعالى بل شئت العالمة كان هذا مراعى العارة ويارمه ان شئت الله تعالى عالميات لا نهاية لها لانه لا يمكن ان يعلم كونه تعالى عالما باحد هذين المعلومين حال شكهما في كونه تعالى عالما بالمعلوم الآخر والمعلوم غير المشكوك -

اذا نيت هذا مقول - لو كان الله تعالى عالما بالانهاية له لزم ان يحصل في ذاته علوم غير متناهية او عالميات غير متناهية وذلك محال لان كل عدد يوحد فانه قابل للزيادة والنقصان وكلما كان كذلك وحب ان يكون متاهيا -

الشبهة الثانية - قالوا كل معلوم فهو متميز عن غيره وكل متميز عن غيره فهو متناه لان المتميز هو الذى يفصل عن غيره بمحده وطرفه فادأ كل ما كان معلوما فهو متناه فما لا يكون متاهيا يمتنع ان يكون معلوما -

الاشبهة الثالثة - مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته والافل من غيره متناه مقدوراته متناهية ومعلوماته اصناف ومقدوراته واصناف المتناهى متناه ومعلوماته متناهية -

والجواب عن الاولى - ان علم الله تعالى لم لا يحور ان يقال انه واحد وانما يعلمنا انه غير متناهية وهذه التعلمات نسب واصناف ودخول الانهاية في النسب والاصناف غير ممتنع بدليل ما ذكرناه ان الواحد يصف الاله من واث التلثة وهكذا الى . لا نهاية له -

والجواب عن الشبهة الثانية - ان هذه الشبهة اما ان يوردها في كل واحد من احاد المعلومات او في مجموعها والاول باطل لان كل واحد من احاد المعلومات متناه واتالى باطل لان هذا الكلام انما يتجه لو كان للمعلومات الى الانهاية لها مجموع وحالة وذلك محال لان المجموع والجماء يسعر ان المتناهى موصف بالانهاية له يكونه مجموعا وحالة محال -

لا نقل - هذا الذى ذكرناه مما ذكر السؤال وذلك لان كل ما كان معلوما فهو شئ وشارايه بحسب اساره العقل انه خصوصية معينة وتميز وكل ما كان كذلك فهو متناه فادأ كل معلوم هو متناه لا يكون متاهيا لا يكون معلوما -

لا نقول انه معلوم من حيث انه غير متناه وكونه معلوما من هذا الاعتبار لا يراه كونه غير متناه -

والجواب عن الشبهة الثالثة - ان قولنا المقدورات اقل من المعلومات هو ان العلم يتعلق بالواحد والمتنوع والخائر والقدرة لا تتعلق لها الا بالآخرات -

النوع السادس - من المخالفين الذين يكرون كونه تعالى عالما بجميع المعلومات احتجوا عليه بوجهين -

الاول - لو كان عالما بجميع المعلومات لكان اذا علم شيئا علم كونه عالما به وعلم كونه تعالى عالما بكونه عالما وهكذا في المرتبة الثالثة والرابعة الى ما لا نهاية له فيكون له بحسب كل واحد من المعلومات علوم غير متناهية لا بها امور مرتبة لان المرتبة الثالثة مرتبة على اثنائية والثانية على الاولى فاذا حصلت ههنا مراتب غير متناهية لزم حصول اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة وذلك مما يطهر انطوائه في مسئلة اثبات العلم بواحد او حود -

لا يقال - لم لا يجوز ان يقال اثبات العلم بالعالم بالشئ هو نفس العلم بذلك الشئ - لا نقول - هذا باطل من وجوه احدها ان المعلوم والعلم مما يتعاير ان موجب ان يكون العلم بالمعلوم معايرا للعلم بالعلم بذلك المعلوم - وثانيها انه لو كان العلم بالعلم بالشئ نفس العلم بذلك الشئ لكان من علم شيئا حصر في ذهنه العلم بالعلم والعلم بالعلم به وهكذا هذه المراتب الغير المتناهية ولما علمنا بالضرورة انه ليس كل من علم الشئ حصر في ذهنه هذه المراتب الغير المتناهية علمنا ان العلم بالعلم بالشئ معاير للعلم بذلك الشئ - وثالثها انه يمكن ان يعلم عالما بذلك الشئ وان كما لا يعلمه عالما بكونه عالما بذلك الشئ والمعلوم معاير للشكوك فثبت بهذه الوجوه ان العلم بالعلم بالشئ يتمتع ان يكون نفس العلم بذلك الشئ -

الوجه الثاني - انه لو كان عالما بجميع المعلومات سواء كانت واقعة او ممكنة الوقوع فاذا علم الله تعالى حوهر افراد ذلك الجوهر انهمرد يمكن وقوعه في احبار غير متناهية على الدل وفي ارمه غير متناهية على الدل وموصوفة من كل نوع من

انواع الاعراض بافراد لانهاء لها على الدل بهذه المراتب لانهاء لها مرة واحدة
بل مرارا لانهاء لها وكل ذلك محال في جوهر فر - و حرء لا يسحرى ومعاوم ان
استحصار العلم المفصل بهذه المراتب دفعة واحدة ممالا يقبله العقل -

والجواب عن الوحة الاول - ان علم الله تعالى واحد الا ان مراتب تعلقاته غير
متماهية والتعلقات من باب السب والاصابات ودحول مالا بهاية له فيها غير
متمتع كما صرنا في المثال من الوحدة المشتملة على السب والاصابات الى
لانهاء لها -

والجواب عن الوحة الثاني - انها محض التعجب ولا عرة بذلك في صفات
الله تعالى فان كما وحلا لها اعظم من ان يحيط به عقول البشر بهذا ما انتهى اية
العمل الصعيف وحلال الله تعالى مره عن غايات عقول العقلاء وبهايات علوم
العلماء والله التوفق -

المسئلة الثالثة عشر

في اثبات انه تعالى مرید

وهذه المسئلة مستعملة على حصول -

الفصل الاول

في شرح حقيقة الارادة

اعلم - انه متى صدر عما فعل او ترك نفس ذلك الفعل وذلك الترك يظهر في قولنا
حاله تمتصى توحیح ذلك الفعل على ذلك الترك او بالعكس والعلم بحصول تلك
الحالة المقتضية للترحيح علم ضرورى - ثم اختلف المعتلاء في ان تلك الحالة
المقتضية للترحيح ما هي فقال قوم من محتقى المبررة انما هي الداعية وتحقيق
الكلام في الداعي ان الانسان قادر على الفعل ومضى ترك مسسه قسرتة الى طبرى
فعل والترك على السوية وما دامت قدره راقية على هذا الاستواء يتمتع حصول

الرححان لان الاستواء والرححان متمايان فاذا حصل في القلب علم او اعتقاد او طم باشتمال ذلك الفعل على بيع رائد حصل الرححان بسبب ذلك وصار المجموع الحاصل من تلك القدرة ومن ذلك العلم او الطم او الاعتقاد مؤثرا في وقوع ذلك الفعل واما في حق الداعي سجداه فالاعتقاد والطم مشعان فلم يبق الداعي في حق الله تعالى الا العلم باشتمال ذلك الفعل على مصلحة راححة وهذا هو الكلام في حقيقة الداعية ثم قالوا تلك الحالة المقتضية للترحيح اى يحدوها من قلوبنا ليسب الا هذه الداعية ومن الناس من قال الميل والا زاده حاله رائدة على هذه الداعية واحتجوا عليه بوجهين -

الحجة الاولى - ان الميل قد يحددون هذه الداعية وذلك لان العطشان اذا حير بين شرب قدحين متساوين من الماء فانه لابد وان يرحح احدهما على الآخر من اجل (١) انه لابد وان يحدد في قلبه ميل الى احد القدحين دون الثاني وهذا الترحيح حاصل وايس هذا ان يرحح عبارة عن الداعية بالمفسر الذي ذكرناه لانه لما استوى القدحان في جميع المانع المعاومة والمطوونة امتنع ان يكون ذلك الميل الذي هو غير مشترك بينهما هو عن هذا العلم والطم الذي هو مشترك فيهما -

الحجة الثانية - انا نجد من انفسنا انا مى علمنا او اعتقدنا او طمنا اشتمال الفعل على هذه المصلحة الرائدة فانه يتولد عن ذلك العلم ميل ورعة ورحيح ويكون ذلك الميل كالامر اللارم لذلك الفعل (٢) وكالامر المتولد منه ولذلك ون الحصر بهول ان هذا العلم يدعو الفاعل الى الفعل ففعل كون هذا العلم داعيا كالامر المتولد منه فثبت بهذين الوجهين ان الداعي معار للارادة في حقها -

الفصل الثاني

في بيان ان الله تعالى مرند

اثبت الامة على اطلاق هذا اللفظ الا اهتم احتلجوا في معناه فذهب حسين المتحار

الى ان معناه انه تعالى غير معلوب ولا مستكره شغل كونه تعالى مریدا وصفا
سلبيا وقال ابو القاسم اللحي معنى كونه مریدا لافعال نفسه انه موجد لها ومعنى
كونه مریدا لافعال غيره انه آمر بها -

وقال ابو الحسين المصري معنى كونه مرید الافعال نفسه انه دعاه الداعي الى الاتحاد
ومعنى كونه مرید الافعال غيره انه دعاه الداعي الى الحث عليها والترغيب في فعلها
ولعل مذهب ابى القاسم اللحي هو هذا -

ومدها ان كونه تعالى مریدا صفة رائدة على كونه تعالى عالما وفاعلا وهذا
مذهب جمهور المصريين من المعتزلة - لما انا وحدها بعض افعال الله تعالى متقدمة
وبعضها متأخرة مع ان ما تقدم كان يحور في الفعل ان يتأخر وما تأخر كان يحور
في العقل ان يتقدم واذا كان كذلك افتقر ذلك التقدم والتأخر الى مرجح
ومخصص لا متنازع حصول الرحمان لاعتراض مرجح ثم نقول ذلك المرجح اما
القدرة او العلم او صفة اخرى لاحاث ان يكون هو القدرة لان خاصية القدرة
الاتحاد وذلك بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية ولا حاث ان يكون هو العلم
لان العلم بالوقوع تنوع للوقوع فاو كان هو تنوع ذلك العلم لزم الدور فثبت انه
لا بد من شئ آخر يكون مخصصا ومرجحا سوى القدرة والعلم وظاهر ان الحياة
والكلام والسمع والبصر لا تصاح لذلك ولا بد من اثبات صفة وراء هذه الصفات
خاصيتها اترجيح والتخصيص وتلك الصفة هي المسماة بالارادة -

فان قيل لا نسلم ان تقدم التأخر وتأخر المتقدم حاث بانه ان من المحتمل ان يكون
هذه الحوادث الارضية مستندة الى الاتصالات الملكية وتلك الاتصالات
لارمة (١) من كون كل واحد منها (٢) متحركا على وجه حاص وكون كل واحد
منها متحركا على وجه خاص انما كان لان ماهية كل واحد منها مخالفة لماهية الآخر
فلا حرم كان كل واحد من تلك الماهيات استلزم نوعا معينا من الحركات -

لا يقال - هذا مدفوع من وجهين الاول ان القول بان ذات كل واحدة منها هي
الموحد لتلك الحركة باطل لان تلك الماهية باقية وبلك الحركة متغيرة والباقي لا يكون

علة لغير الباقي - الثاني ان هذا محتمل ولكما قد دللنا على حدوث العالم فلم يختص حدوث العالم بذلك الوقت ولم يحدث قبله ولا بعده -

لا، بحسب عن الاول انه لا يبعد ان يكون الدائم موحدا للمعير على معنى ان كل حالة متقدمة سابقة فاما تكون شرطا لتكون ذلك الذي عليه لو حود الحالة المتأخرة (١) وبهذا الطريق لا يمتنع كون الدائم علة للمعير -

وعن الثاني - ان تقدير ثبوت القول بحدوث العالم وحدث الزمان لم يكن قبل اول الزمان الحادث زمان آخر وادا كان كذلك لم يكن له قبل وادا لم يكن له قبل استحال ان يقال لم لم يوجد قبله سالما صحة الوجود والتأخر وان كان لا شور ان يكون المرحح هو القدرة قوله حاصية القدرة لايجاد وهذا بالذات الى الاوقات مما يختلف (٢) قلنا وكذلك حاصية الارادة التخصيص بوقت معين لا بهذا الوقت المعين فلو اقرب القدرة الى مرحح آخر لا تقرب الارادة إليها الى مرحح آخر وارم التسلسل -

وتمام تقرير هذا السؤال - ان القدرة كما انها صالحة للايجاد في هذا الوقت بدلا عن ذلك الوقت وفي ذلك الوقت بدلا عن هذا الوقت فكذا الارادة صالحة للتخصيص بذلك الوقت بدلا عن هذا الوقت وهذا الوقت بدلا عن ذلك الوقت فان كانت تلك الصلاحية في القدرة تحوّلها الى الارادة فهذه الصلاحية في الارادة تحوّلها الى محصص آخر وان استعني ههنا عن المرحح فكذا ههناك فظهر انه لا فرق بين الصورتين -

لا يقال - لم لا يجوز ان يقال ارادة الله تعالى من شأنها تخصيص كل حادث بالوقت الذي حدث فيه وليس لها صلاحية ان تخصص احداث ما حدث في وقت بوقت آخر وعلى هذا التقدير تسعى الارادة عن مرحح آخر -

لا نقول - هذا باطل من وجوه الاول ان على هذا التقدير لا يكون صانع العالم فاعلا مختارا بل علة موحدة بالذات لانه لما كان محال او حب ان يكون مؤثرا في اليجاد في هذا الوقت ويمتنع عقلا ان يكون موحدا له في وقت آخر لم يكن له

اختيار الـتة بل كان موحداً بالذات -

الثاني - لو حر هذا الكلام في الإرادة فلم لا يجوز مثله في القدرة وهو ان يقال قدرة الله لها صلاحية الاية 'د' ذلك الوقت اني وليس لها صلاحية الـيجاد في سائر الاوقات وعلى هذا التقدير تستفي هذه القدرة عن الإرادة -

الثالث - ان الاوقات متساوية فلو حار ان يقال هذا الوقت المعين له خاصية ارادة الله تعالى لاتصالح بتصحيص الحادث المعين الـله فلم لا يجوز ان يقال لكل واحد من الاوقات خاصية والمؤثر في حدوث هذه الحوادث هو خواص هذه الاوقات وعلى هذا التقدير يكون المؤثر في حدوث الحوادث هو الاوقات لا الصانع ويارم منه نفي الصانع سلمنا انه لا يجوز ان يكون المرحح هو القدرة فلم لا يجوز ان يكون المرحح هو العلم - قوله العلم بالوقوع تبع للوقوع فلا يجوز ان يكون مؤثراً في الوقوع - قلنا نحن لا نتول المؤثر في الوقوع هو العلم بالوقوع بل نقول علم الله تعالى باشمال هذا الفعل على الاحسان الى الغير مع كونه عارياً عن جميع جهاب القبح سب لرححان الفعل على الترك وعلى هذا التقدير يدفع ما ذكرتم -

والجواب - اما السؤال الاول فخواه ان اراد ان كان محدثاً لكن لمرص ان من اول حدوث الزمان الى هذا اليوم دارمك التواتر مائة الف مرة وكان يجوز في العقل ان يوحد العالم بحيث يكون من اول حدوث الزمان الى هذا اليوم قد دارمك التواتر مائة وخمسين الف مرة ويجوز ايضا بحيث يكون من اول الحدوت الى هذا اليوم دارمك اتواتر خمسين الف مرة فهذا هو المراد من التقدم والتأخر وادا تلخص هذا طهر الاحتياح الى المخصص والمرحح -

واما السؤال الثاني - فخواه ان المفهوم من التخصيص غير المفهوم من التكوين فاذا احتلف المفهومان و اير الاعتار ان سميها مفهوماً مبدء التخصيص بالارادة وسميها مفهوماً مبدء الـيجاد بالقدرة -

واما السؤال الثالث - فخواه ان اسقيم الدلالة على انه تعالى خالق لجميع افعال

العباد و اذا كان الامر كذلك بطل تعليل افعال الله تعالى بالحس والسمع ورعاية المصالح -

واما الملازمة فقد احتجوا على هي كونه تعالى مریدا بوجوه -

الشبهة الاولى - ان كل من قصد الى ايحاد شئ فلا بد وان يكون تحصيل ذلك الفعل اولى في علمه واعتقاده من تركه وكل من كان كذلك كان قبل ذلك الفعل ناقصا وبصير مستكملا بسبب ذلك الفعل وهذا في حق الله تعالى محال اما بيان المقدمة الاولى وهو ان كل من قصد الى ايحاد شئ فلا بد وان يكون ذلك الفعل اولى في اعتقاده من تركه والدليل عليه انه لو لم تحصل هذه الاولوية في اعتقاد ذلك الفاعل لكان الفعل والترك بالنسبة اليه سيات ولو كان كذلك امتنع كونه مرحجا للفعل على الترك لان حصول الترحيح بدون المرحح محال واما بيان المقدمة الثانية وهي ان كل من كان وحوادث ذلك الفعل اولى به من عدمه فهو ناقص ودليله انه اذا فعل ذلك الفعل حصلت تلك الاولوية و اذا لم يفعل لم يحصل فكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره -

لا يقال - لم لا يحور ان يقال الفعل والترك وان استويا بالنسبة اليه الا ان الفعل اصلح للغير من الترك فهذا الفاعل يرحح الفعل لانه ابلغ له بل لانه احسان الى الغير وايصال للبع الى الغير -

لا نقول - الاحسان الى الغير وبركه ان استويا بالنسبة اليه امتنع الترحيح وان لم يستويا كان الاحسان الى الغير اولى به فيكون الاحسان الى الغير سببا لاستكمال بركه يصير سببا لفصله فيعود المجدور المذكور -

الشبهة الثانية لهم - قاوا او كان الله تعالى مریدا لكان مریدا بارادة محدثة وهذا محال فذلك محال اما بيان الملازمة فهو ان القصد الى الايحاد يمتنع حصوله الا بعد حصول ذلك الايحاد فاما قبل حصول ذلك الايحاد فذلك لا يكون قصدا الى الايحاد بل يكون ذلك عرما على انه سيوحده في الوقت العالاني -

لا يقال - لم لا يحور ان يكون العزم على انه سيفعل عدا يكون نفس القصد الى

الايحاد

الايحاد عند حضور العد -

لانا نقول ان من عزم على ان يفعل بكرة العدثم جلس في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار واستمر ذلك العزم في قلبه الى ان جاء العد لكنه لم يعلم محيى العد فانه لا يصير قاصدا الى الفعل ولو كان العزم على الفعل عدا يكون عين القصد الى الفعل عند محيى العد لصار عند محيى العد قاصدا للفعل بل اذا كان عارفا على الفعل عدا ثم احس محيى العد تواجد من ذلك العزم ومن هذا العلم قصد الى هذا الفعل فست ان القصد الى احداث الفعل لا يتحقق الاحال حدوث الفعل فست انه تعالى لو كان يفعل الافعال القصد والارادة لكانت ارادته لاحاله محدثة وانما قلما انه يتمتع ان تكون ارادته محدثة لانها او كانت محدثة لا يفكر في خلق تلك الارادة الى ارادة اخرى يبارم اما الدور واما التسلسل وكل ذلك محال فست انه يتمتع كونه تعالى مريدا -

لا يقل - أليس من الناس من قال ان حلم الله تعالى بالمتعيرات متغير متحدد وقل ان داته تعالى توحب العلم بذلك المعلوم عند حدوث ذلك المعلوم فلا حرم استعنى حدوث ذلك العلم عن علم آخر فلم لا يحور متله في الارادة -

لانا نهول - العلم الشئ تبع لوقوع ذلك الشئ فاذا حدث ذلك الشئ امكن ان يقال داته تعالى توحب ذلك العلم بشرط وقوع ذلك المعلوم اما ارادة الوقوع مؤثرة في الوقوع ومتقدمة عليه فيمتنع ان يقال ان داته تعالى توحب ارادة الوقوع بشرط الوقوع وادالم يمكن جعل وقوع المراد شرط يكون داته هو حادث الارادة لم يسق الا ان نقل انه تعالى احدث تلك الارادة على سسل الاختيار وحيث بلرم التسلسل فظهر الفرق بين العلم والارادة -

المهمة اتامة - لو كان الدارى تعالى يريد اخلق العالم لكان اما ان يريد خلق العالم في جميع الاوقات اولا وابتدا او يريد تخصيص خلق العالم بوقت معين والاول يقتضى قدم العالم وادا كان العالم قديما دائما موحودا امتنع القصد الى الايحاد لان القصد الى ايحاد الموحود محال فهذا القسم يعصى سوته الى عدمه فيكون باطلا

والثاني ايضا باطل لان ذلك الوقت ما كان موجودا في الارل والاعاد القسم (١) الاول مد لك الوقت قد حدث بعد ان لم يكن فيعود التقسيم الاول فيه وهو انه تعالى اما ان يقال انه اراد خلق ذلك الوقت ارلا وائدا او اراد خلقه في وقت معين والاول يلزم منه القدم والثاني يلزم منه اشتراط كل وقت بوقت آخر ويلزم التسلسل وهو محال -

الشبهة الرابعة - لو كان الدارى تعالى يريد الاحداث العالم لكاتب تلك الارادة اما ان تكون قديمة او محدثة والقسمان محالان فتبوء الارادة في حق الله تعالى محال - اما قلنا انه لا يجوز ان يكون مریدا ناراده قديمه اوحهين الاول ان على هذا التقدير يكون حصول الفعل في ذلك الوقت المعين من لوازم تلك الارادة وتلك الارادة الكونها قديمة اربيه ممتعة التبر والروال ولارم الارم لارم فيكون عدم وقوع ذلك الفعل في ذلك الوقت ممتعا وادا كان كذلك كان الصانع موحا والذات لافاعلا بالاختيار فالقول بقدم الارادة يعصى الى نهي الارادة والعصية اذا ادت الى نهي الذات كان القول بتلك الصفة باطلا فطل القول بكون تلك الارادة قديمة -

الثاني - ان بدحول ذلك الفعل في الوجود لا تنقضى الارادة متعلقة بيجاده لان إيجاد الموحود محال فلو كان ذلك التعلق قديما لزم عدم التقدم وهو محال فتنت بهدس الوحيين انه يتمتع كونه تعالى مریدا نارادة قديمه - واما قلنا انه يتمتع كونه تعالى مریدا نارادة محسوسة لما ذكرنا انه لزم التسلسل في الارادات ولما بطل القسمان ثبت ان فاعليه الله تعالى غير موقوفة على الارادة -

والجواب عن الشبهة الاولى - قواه المرید لا يرجح احد الطرفين على الآخر الا اذا كان احد الطرفين اولى به في علمه او طئه او اعتقاده قلنا هذا مدفوع ~~بوجوب دليله~~ مادكرنا في مسألة القدحين والرعيصين والطرفين -

والجواب عن الشبهة الثانية - ان اراده ايضاع الفعل عند محيى العد هو نفس القصد لا يضاع الفعل عند محيى العد والكلام فيه عين ما ذكرناه في مسأله ان العلم بان

الشيء سيوحد نفس العلم بوحوده اذا وحد -
والجواب عن الشبهة الثالثة - انه لما كان إيجاد هذا الرمان المعين غير موقوف
على رمان آخر فلم لا يجوز ان تكون ارادة احداثه لا تقتصر الى رمان آخر -
والجواب عن الشبهة الرابعة ما قد مضى في مسألة اثبات القدرة -

الفصل الثالث

في شرح مذهب الناس في كونه تعالى مریدا

اعلم ان المفهوم من كونه تعالى مریدا اما ان يكون صفة سلبية او سوتية اما القول
بانه امر ساي فهذا هو المقول عن الجحاران قال معنى كونه تعالى مریدا انه غير
مقهور ولا مستكره (١) واما الذين فسروه بمعنى ثبوتى فذلك المعنى اما ان يكون
معللاً بداته او بمعنى -

اما الاول - فهو القول الثانى للجحاران وذلك انه قال انه تعالى مرید لداته واما
الذين قالوا المریدية معللة بمعنى فذلك المعنى اما ان يكون قديماً قائماً بذات الله تعالى فهذا
هو قول اصحابنا واما ان يكون محدثاً وعلى هذا التقدير فهذه الارادة المحدثة اما ان
تكون قائمة بذات الله تعالى وهو قول الكرامية او بوحوده لاى محل وهو قول ابى
على وابى هاشم والقاصى عبد الجبار بن احمد واما ان تكون قائمة بذات غير الله تعالى
وما رايت احداً اختار هذا القسم فهذا تفصيل مذهب الناس في هذه المسئلة
ونما كثر حوص المتقدمين في هذه المباحث ولا حرم اكتصيا فيها بالقبيل من القول
فاما قول الجحاران معنى كونه مریدا انه غير مقهور ولا معلوب فهذا باطل
لان الجهاد والباطم غير مقهور مع انه ليس مرید واما قول من قول كونه مریدا
هو نفس داته فهو ايضا باطل لانه لما دل اندليل على استناد هذا العالم الى موحود
واحب الموحود لداته فقد علمنا داته بعد ما علمنا كونه مریدا وان اوم خبره هو خبر
معلوم واما قول من قال ان ارادته محدثة فهو باطل لانه لما ثبت ان احداث
المحدثات موقوف على الاراده فلو كانت الارادة محدثة لافقر احداتها الى ارادة

اخرى ولرم التسلسل واما قول الكرامية انه تحدث الارادة في ذاته فهو ايضا باطل لما ثبت ان ذاته يمتنع ان تكون محلا للحوادث واما قول المعتزلة انه تحدث الارادة لافي محل فهذا ايضا باطل وتدل عليه وحوه -

الاول - ان وجود عرض لافي محل بعيد عن العمول ولو حار ذلك فلم لا يحور وجود سواد لافي محل وبياص لافي محل وكذا القول في سائر الاعراض -

الذي ان ادوات الحيوان تصح عاينها صفة المريدية فلو حورب (١) ارادة لافي محل لكنت نسبة تلك الارادة الى ذات الله تعالى كسبتها الى سائر الدوات فوجب ان يوجب صفة المريدية لكل من يصح ان يكون مريدا لعدم الاحتصاص فيلزم ان كل ما يريد الله تعالى يريد كل الاحياء وذلك باطل -

فان قيل ذات الله تعالى لافي محل وهذه الارادة لافي محل وكان اختصاص هذه الارادة بذات الله تعالى اولى من اختصاصها بسائر الاحياء -

قلنا - كونه لافي محل مفهوم سلبى فلا يحور ان يكون ذلك علة لاختصاص صفة المريدية بذات الله تعالى لان السلب لا يكون علة للتبوت وادا طهر ان هذا القيد لا يصلح ان يكون علة لهذا الاختصاص عا - المحدور المذكور وبالله التوفيق -

المسئلة الرابعة عشر

في كونه تعالى حيا

مذهب ابى الحسن المصرى ان الحى هو الذى لا يمتنع ان اعلم ويقدر - وقال اصحابنا الحياة صفة قائمة بالذات لاحتياجها لا يمتنع على الذات ان تعلم ويقدر - ووجه اصحابنا - على قولهم ان الدواب على وسم من مهابا يصح عليه ان يعلم ويقدر ومما لا يصح ذلك عليه وهى الحاديات واقربا من متساويان في الداينيه فلو لا امتياز ما يصح عليه ان يعلم ويقدر عما لا يصح عليه ذلك والى ما حصل هذا انتهوا -

قال ابو الحسن المصرى - انا قد دللنا على ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الدواب لنفس

داته المحصورة فلم لا يجوز ان تكون صفة العالمية والقادرية في حق الله تعالى معالة بداته المحصورة وهذا سؤال حسن -

والمعتمد لما ان نقول قواك الحى هو الذى لا يمتنع عليه ان يعلم ويقدر وهذا اشارة الى هي الامتناع والامتناع سلب في الامتناع (١) سلب السلب فيكون امرا ثوبيا ثم هذا الامر التوقى ليس هو نفس الذات لانا اذا علمنا انتهاء الممكنات الى واحد الوجود لداته فقد علمنا داته وبعدمها علمنا هذا الامر اعنى قولنا لا يمتنع ان يعلم ويقدر والمعلوم معايير لغير المعلوم فتست ان كونه تعالى حيا صفة حقيقية قائمة بداته وهو المطاوب -

المسئلة الخامسة عشر

في اثبات ان لله تعالى علما وقدرة

اعلم انا لا بدعى في هذه المسئلة اريد من ان المفهوم من كونه تعالى عالما قادرا حيا ليس نفس المفهوم من داته بل هو امر معايير لداته فان كان المعرلة تساعدا على هذا القدر فقد حصل اوفى وراى الخلاف -

واعلم ان اكثر الناس تحطوا في عيين محل التراجع في هذه المسئلة وتحقيق لكلام ان نقول ان كل من علم امرا من الامور فانه لابد وان يحصل بين العلم وبين المعلوم نسبة محصورة واصافة محصورة وهذه الاصافة هي التى يعبر عنها المتكلمون بالتعلق فيقولون العلم متعلق بالمعلوم وعدا ان العلم عبارة عن نفس هذا التعلق وعن نفس هذه الاصافة المحصورة وبدعى ان هذه الاصافة والنسبة معايرة لنفس الاداة فالعلم مع هذه الاصافة المحصورة امر ان لا امر واحد -

وحاجة من الاصحاب اثبتوا امورا ثلاثة الذات والعلم وهو صفة حقيقة قائمة بالذات تم اسوا لهذه الصفة هذه النسبة وهذه الاصافة وهذا التعلق فيكون هذا التعلق حاصلا بين لك الصفة وبين المعلوم -

واما القاصى ابو بكر الباقلاى - فظاهر كلامه يشعر باثبات امور اربعة الذات

والعلم ثم العلم يوحى العالمية هذه امور ثلاثة تم ههنا امر (١) آخر وهو ان اثبتوا هذا التعاقب للعالمية لا للعلم او للعلم لا للعالمية وعلى هذا التقدير يكون الحاصل هناك امور اربعة واما ان اثبتوا التعاقب للعالمية وللعلم فكان الحاصل هناك امور خمسة الدات والعلم والعالمية وتعاق العلم وتعلق العالمية واكثر من تقدم ما محتوا عن هذه العروق فلدا بقمت محطة غير ملخصة (٢) -

والله يدعيه ويقول له انه لا بد من اثبات الدات ولا بد من اثبات المسة والاصافة وهى المساة بالشعور وبالعلم واما اثبات سائر الامور فذلك مما لا بد عليه ولا تعرض له والدليل القاطع على ثبوت هذه المعايير انا اذا علمنا انتهاء المحكمات الى موحود واحد الوحد لذاته لم يلزم من علمنا بهذا القدر علمنا بكونه تعالى عالما قادرا المعنى الذى ذكرناه والمعلوم معاير لغير المعلوم فكان كونه تعالى عالما قادرا ليس عين داته ثم هذا المفهوم الراءد ليس امرا سلبيا ويدل عليه وجهان -

الاول انا نعلم - بالضرورة ان كون العالم عالما عبارة عن مسة مخصوصة بين العالم والمعلوم وليست هذه المسة وهذه الاصافة عبارة عن سلب شئ او عن عدم شئ آخر -

والثانى - وهو ان العلم لا يكون عبارة عن عدم اى شئ كان بل يكون عبارة عن عدم الجهل ثم الجهل ان اريد به عدم العلم كان العلم عبارة عن عدم العلم فيكون ثابا وان اريد به اعتقاد الشئ على خلاف ما هو عليه لم يلزم من عدم هذا المعنى حصول العلم لان الواحد ما قد يكون حاليا عن الجهل بالشئ بهذا التفسير مع انه لا يكون عالما بالشئ فثبت ان كونه تعالى عالما قادرا امر ثابت راءد على داته وهو المطلوب -

قال اصحاب ابى هاشم نحن لا نمارع فى اثبات هذا الراءد الا انا نقول هذا الراءد صفة والصفة لا تكون معلومة ولا مجهولة وانتم تقولون هذه الصفة معلومة فموضع الخلاف ههنا الا انا نقول اثبات صفة غير معلومة مذهب احتاره ابو هاشم والقاصى عبد الحمار بن احمد وهو فى غاية الضعف ويدل عليه وحوه -

الحجة الاولى - ان التصديق مسوق بالتصور فلولا انكم تصورتم هذه الصفة والا
لا تمتنع منكم ان يحكموا عليها باسمها غير معلومة فهذا قول يؤدي ثبوته الى بطله
فيكون باطلا -

الحجة الثانية - انا تعلم كون الدات موصوفة بها فلولا انا تصورناها وعقلناها والا لما
كان يمكن ان يحكم كون الدات موصوفة بها -

الحجة الثالثة - انكم تميزون بين الصفة المسماة بالعالمية وبين الصفة المسماة بالقادرية
وتفرقون ان باعتبار صفة القادرية يصح الاتحاد وباعتبار صفة العالمية يصح الاتقان
والاحكام فلولا انكم تصورتم هذه الصفات وعقلتموها والا لما قدرتتم على هذا
التمييز - واحتج مكر والصفات بوجوه -

اما العلاسفة فقد عولوا على حرف واحد وهو انه ثبت ان داته سبحانه وتعالى واحد
الوجود لداته فلو اتصفت تلك الدات بصفة لكات تلك الصفة اما ان تكون واحدة
لداتها او ممكنة لداتها والاول باطل بوجهين -

احدهما - مائب ان واحد الوجود لداته يمتنع ان يكون اكثر من واحد وثانيهما
ان الصفة متميزة الى الدات والمعتقر الى الغير ممكن لداته لا واحد لداته واما ان
كانت الصفة ممكنة لداتها فتقرب الى مؤثر ولا مؤثر الا تلك الدات فيلزم كون
الدات السليطة قابلة وفاعلة معا وذلك محال وهذه الشبهة قد ذكرنا حواشيها فيما قبل
واما المعتزلة فقد تمسكوا في بغي الصفات بوجوه -

اولها عالمية الاله صفة واحدة والواحد لا يعال واما قلنا ان عالميته صفة واحدة
والواحد لا يعال لا بها لو كانت حائره لا فتقرت الى الواحد والمخصص واما قلنا
ان الواحد لا يعال لان الافقار الى العلة انما يكون لاحل ان يترجح وجوده على
عدمه لاحل تلك العلة وادا كان الر حان على سبيل الوجود حاصل واحد كونه
عيا عن العلة -

الشبهة الثانية - لو كان علم الله تعالى امرا رائدا على داته لكان الله تعالى محتاجا في
ان يعلم الاشياء ويقدر عليها الى تلك الصفة والحاجة على الله تعالى محال -

الشبهة الثالثة - المعقول من قيام العرص بالجوهر كون العرص حاصل في الخير المعين
 تم الحصول محله فيه والحال اما يتمير عن المحل لسبب ان الحال حاصل في ذلك
 الخير على سبيل التعيين والمحل حاصل فيه على سبيل الاصلالة اما في حق الله تعالى
 فداته غير محتصة بالمكان والجهة اصلا فلم يحصل التفاوت بين الصفة والموصوف
 من هذا الوجه وحيث لم يكن جعل احدهما موصوفا والآخر صفة اولى من القلب
 والعكس فيلزم كون كل واحد منهما موصوفا بالآخر وصفة له وذلك محال ولما
 كان القول بقيام الصفة بداته يفضي الى هذا المحال وحب ان يكون قيام الصفة
 بداته محالا -

الشبهة الرابعة - لو قامت الصفات القديمة بالذات القديمة لكانت الصفات
 والذات متشاركين في القدم والقدم وصف ثبوتى لانه عبارة عن نفي
 العدم السابق ونفي النفي فاداء الداب والصفات تستر كان في هذا الوصف
 الثبوتى المسمى بالقدم واما ان يتمر الذات عن الصفة باعتبار آخر اولا يتمير
 فان تميز ماهية المشاركة غير ماهية المماثلة فيكون كل واحد من الداب والصفات
 متركبا من هذين الاعتبارين اعنى ماهية يشتركان وماهية يتباينان ثم ان كل واحد
 من ديك الاعتبارين لابد وان يكون ايضا قديما لان جزء القديم قديم وادا
 اشترك ذلك الجزء ان في القدم فلا بد وان يتباينا باعتبار آخر فيستد يترك
 كل واحد من ديك الحريين من حريين آخرين ويلزم التسلسل وهو محال
 واما ان قلنا بان الذات والصفات بعد اشتراكهما في العدم لا يتمير كل واحد منهما عن
 الآخر بماهية مخصوصة فيستد تكون الداب والصفة مثليين فلها كانت الداب الها
 وحب ان تكون الصفة الها فيكون هذا قولاً تعدد الآلهة وايضا اذا كانت الدوات
 والصفات متباينتين لم يكن قيام احدهما بالآخر اولى من قيام الآخر به فتكون
 الذات صفة والصفة ذاتا والعلم قدرة والقدرة علما وكل ذلك محال ولما كان القول
 باثبات الصفة القديمة مفصيا الى هذا المحال وحب ان يكون القول به محالا -

الشبهة الخامسة - لو كان الله تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة لكان علمه وقدرته

وحيوته وداته ووجودات متعثرة فيكون هذا قولاً بقدماء متعثرة وذلك كمر
باحماع المسلمين -

الشبهة السادسة - ان الله تعالى كمر المصارى في قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلاثة) فلا يحلو اما ان يقال انه تعالى كمرهم لانهم اثبتوا دواتا
ثلاثة قد عمة قائمة باسمها اولاهم اثبتوا داتا (١) موصوفة بصفات متشابهة -

والاول باطل لان المصارى لا يشتون دواتا ثلاثة قديمة قائمة باسمها ولما لم يقولوا
بذلك استحال ان يكمرهم الله بسب ذلك ولما بطل القسم الاول ثبت القسم
الثاني وهو انه تعالى انما كمرهم لانهم اثبتوا داتا موصوفة بصفات متشابهة ولما
كمر المصارى لاحل انهم اثبتوا صفاتاً ثلاثة في اثبت الدات مع الصفات انما ية
فقد اثبت تسعة اشياء وكان كمره اعظم من كمر المصارى باث مرات فهذا
مجموع شبه المعتزلة في هي مطلق الصفات -

اما شبههم في هي صفة (٢) العلم خاصة من وحوه -

الشبهة الاولى - لو كان عالماً بالعلم لكان علمه (٣) اذا تعلق شئ فذلك الشئ يكون
متعلق علمها ومتعلق علم الله تعالى من وحه واحد من طريقة واحدة وكل علمين
كذلك فهما ميلان فيلزم ان يكون علم الله وعلمها متباين فيارم من حدود علمها
حدوث علم الله تعالى ومن قدم علم الله تعالى قدم علمها ولما بطل التوحيهان علمها
انه تعالى عالم لا بالعلم -

لا يقال هذا لارم على تعاب الصفات في العالمية -

لانا نقول - احترربا عن هذا بقولنا ان العلمين يتعلمن معلوم واحد على وحه واحد
على طريقة واحدة وهذا غير لارم في كونه تعالى عالماً لان علمه تعالى يتعلل بذلك
المعلوم تعلق العالمين (٤) لا تعلق العلوم وعلمها لا يتعلل به تعلق العالمين بل تعلق العلوم
فقد احتلص الطريقة اما اذا كان تعالى عالماً بالعلم تعلق علمه بذلك المعلوم وتعلق

(١) مص - دواتا - هما وفيما بعد (٢) مص - مطابق (٣) د - سبهما (٤) كدا في
المسحيتين والطاهر العالمية هما وفيما بعد -

علمها ايضا تعلق العلوم فكان تعلق كل واحد منهما به على طريقة واحدة فيلزم التماثل فظهر الفرق -

الشبهة الثانية - لاشك انه تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها فاما ان يعلم كل تلك المعلومات بعلم واحد او بعلوم متناهية او بعلوم غير متناهية والكل باطل فبطل القول بكونه تعالى عالما بالعلم انما قلنا انه لا يحور ان يعلم الكل بعلم واحد من وحوه -

الاول انه يصح ان يعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الشك في كونه تعالى عالما بالمعلوم الآخر والمعلوم غير ما هو غير معلوم -

الثاني - ان العلم المتعلق بالسواد مخالف للعلم المتعلق بالياص في الشاهد فلو حار تعلق العلم الواحد في الغائب بالمعلومات الكثيرة لكان ذلك العلم قائما مقام العلوم المختلفة في الشاهد واذا حار كون الشيء الواحد قائما مقام الاشياء المختلفة فلم لا يحور قيام الصفة الواحدة مقام الصفات المختلفة حتى تست لله تعالى صفة واحدة بكون علمها وقدرة وحيوة بل لم لا يحور ان تكون ذاته قائمه مقام الداب ومقام جملة الصفات وحيث يلمكم به الصفات -

الثالث - انه لو حار تعلق العلم الواحد بالمعلومين لم يكن تعلقه بمعلومين اولى من تعلقه بثلاثة او اربعة فيعصى ذلك الى تعلقه بمعلومات لا نهاية لها في الشاهد وكل ذلك محال فتست هذه الوحوه انه تعالى يتمتع كونه عالما بكل المعلومات بعلم واحد وانما قلنا انه لا يحور ان يعلم هذه المعلومات بعلوم متناهية لان المتناهي اذا ورع على غير المتناهي لزم ان يكون المعلوم بكل علم اشياء كثيرة وقد بينا انه لا يحور ان يعلم بالعلم الواحد اكر من معلوم واحد وانما قلنا انه لا يحور ان يعلم المعلومات التي لا نهاية لها بعلوم لا نهاية لها لان وحوود عدد لا نهاية له محال وذلك لان كل عدد موحود فهو قابل للزيادة والمقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه وكل عدد موحود فهو متناه والعدد الذي لا نهاية له يتمتع وحوده ونسا كان كونه تعالى عالما بالعلم لاند وان يكون على احد هذه الاقسام وامت انها ابرها باطلة

فثبت ان كونه تعالى عالما بالعلم محال -

الشبهة الثالثة - لو كان عالما بالعلم لكان اما ان يعلم ذلك العلم (١) بنفس ذلك العلم او يعلم آخر والا ول باطل لان كون الشيء عالما بالشيء نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم والنسبة لا تتحقق الا بين الشئتين فثبت ان العلم الواحد يمنع ان يكون عالما بنفسه والثاني باطل ايضا لانه لو افتقر في معرفة العلم الاول الى علم ثان لا افتقر في معرفة العلم الثاني الى علم ثالث ويارم التسلسل وهو محال -

الشبهة الرابعة - لو كان تعالى عالما بالعلم لكان داعلم ولو كان داعلم لحصل موقفه عليم لقواه تعالى (وفوق كل ذي علم عليم) وهذا محال فهذا محال فوجب ان لا يكون عالما بالعلم -

واما شبههم في هي صفة القدرة فمن وجهين -

الشبهة الاولى - ان القدرة في الشاهد مختلفة وهي مع اختلافها مشتركة في انها لا يصلح لخلق الجسم فهذا الحكم المشترك لا بد من تعينه بوصف مشترك ولا مشترك بينهما الا كونهما قدرا وادا كان كونهما قدرا عله لان لا يكون صالحة لخلق الجسم وحب في كل ما كان قدرة ان لا تكون صالحة لخلق الجسم ولو كان الله تعالى قادرا بالقدرة لوحب ان لا يقدر على خلق الجسم والارم محل فاللروم مثله - قوا وهذا الكلام لارم على اصول الاشعرية فاهم قوا العرض والحوه ، مشتركان في صحة الرؤية فلا بد من استناد هذا الحكم المشترك الى وصف مشترك ولا مشترك يعقل بين الجوهر وبين العرض الا الوحد او الحدوت والحدوت لا يصلح لهذه العلة فهي الوحد والله تعالى موحود فوجب ان تصح رؤيته فكذا بقول القدرة في الشاهد مشتركة في انها غير صالحة لخلق الجسم فهذا الحكم المشترك لا بد من تعينه بوصف مشترك والمشارك ههنا هو كونهما قدرا فوجب ان يكون كونهما قدرا عله لهذا الامتناع فوجب ان يحصل هذا الامتناع في كل ما كان قدرة -

الشبهة الدائية - وهي ان القدرة في الشاهد مع اختلافها لا يصلح شيئا منها لخلق

الحسم فلو فرضنا قدرة في العائب لكاتب تلك القدرة اما ان يكون متلا لهذه القدرة
الموحودة في الساهد او محالها فان كانت تلك القدرة متلا لهذه القدرة في الساهد
ثم ان هذه القدرة لاتصلح لخلق الحسم فكذا تلك القدرة لاتصلح لخلق الحسم فان
كاتب تلك القدرة محالها لهذه القدرة لم يكن مخالفتها لهذه القدرة اشد من مخالفة
بعض هذه المدر لبعضها كانت هذه القدرة مع ما يبا من المخالفة لا يصلح شئ
فيها لخلق الحسم فكذلك تلك القدرة العائنة وحب ان لاتصلح لخلق الحسم فهذه
حجة سبب المخالفة في هذه المسئلة -

والجواب عن السئلة الاولى - لم لا يتصور ان يكون الصفة ممكنة اداها واحدة
لوحوب اداب - قوله يلزم كون الداب قاربه وفاءة دعا - قلنا ولم قائم ان ذلك
محال قوله لان الواحد لا يصدر عنه الا امر واحد - قلنا مستحيل عن سببكم في هذه
المسئلة ان شاء الله تعالى -

والجواب عن السئلة الاولى للعراف في العلم - هي قولهم عالمية الله تعالى صفة واحدة
والواحد لا يعمل - فقول الجواب عنه من وحوه احدها ان قواكم عالمية الله
تعالى واحدة قدره مسرك بين ان يكون عالمية الله تعالى واحدة لدانه وبن ان يكون
عالمية الله تعالى واحدة او حوب اتصافه بالعلم وادا كان كذلك فتقدير ان يكون
عالمية الله تعالى لا حل وحوب اتصافه بالعلم لم يلزم من كون عالميته واحده هذا التفسير
استعمائره عن العلم الا ان وحوه السئ بالنشئ لايه تصي اسعاده عنه فاذا ان ادعيم
اصل وحوه العالمية فهذا المدر لا يقتضي امتناع تعليل العالمية بالعلم وان ادعيم ان
عالمية الله واحدة لنفس الداب فسلم انه لو ثبت لكم هذه المقدمه وحب القطع
بامتناع تعليل العالمية بالعلم الا ان قواكم عالمية الله تعالى واحدة لنفس الداب هو
ادعاء نفس المطاوع فلا يمكن جماعه مقدمه في انساب المطاوع فتب ان هذه
النسبه دماطة -

فونابها - ان هذه النسبة متناقضة وذلك لانكم دعائم كون العالمية واحدة غلة لانها
لا تكون معللة وكونها غير معللة امر واحد مماكم فاذا علمتم كونها غير معللة فكونها
واحدة

واحدة فقد علمت الحكم الواجب وذلك ما قص لكلامكم -

وثالثها - انكم تقولون انه تعالى مما رعى حلقه بحالة توجب احوالاً أربعة وهي الموحودية والعالمية والحسية والعادية فهذه الاحوال الاربعه واحدة اشوت الله تعالى ثم انكم علمتموها بالحالة الخامسة فقد بطل قولكم ان الواجب لا يتغير بعاليه -
واما الجواب عن السهه الثانية للمعتزلة - وهي قولهم لو كان عالماً بالعلم لاحتاج في معرفة الاشياء الى تلك الصفة -

مقول الاحتياج لو افتقر في حصول تلك التعاقبات التي هي المساه بالاعور والعلم الى شيء آخر فمن لا يقول ذلك بل يقول الموحب انك التعاقبات هو نفس الداب وعلى هذا التقدير لا يلزم محقق الحاجة - واما على قول من اسب اموراً ثلاثة الدات والمعنى والتعاقبات فخوانه لم لا يتصور ان تكون الدات موحده للمعنى والمعنى موحداً للتعاقبات وان اردتم بالحاجة هذا المعنى فلم قلتم ان ذلك محال وان الراجع ليس الامي وان اردتم بالحاجة شيئاً آخر فمساء -

والجواب عن السهه الثالثة - وهي قولهم حاول الشيء في الشيء عبارة عن حصول الحال في الخير تبعاً لحصول محله فيه فيقول هذا التفسير راطن ويرل عليه وحيان -

الاول - ان كون الجسم حاصل في الخير هو المسمى بالكائنيه وهي صفة حالة في الجسم قائمة به فلو كان الحاصل عبارة عما ذكرتم لزم ان يكون هذه الكائنية حاصلة في الخير تبعاً لحصول ذلك الجسم فيه فيكون كون الجسم موصو به كونه حاصل في هذا الخير مشروطاً بحصول آخر لهذا الجسم في هذا الخير ثم الكلام في ذلك الحصول كالإكلام في الاول فيلزم ان يكون الجسم حاصل في ذلك الخير مراراً لا ياهيه له دفعة واحدة وذلك محال فثبت ان كونه حاصل في ذلك الخير صفة قائمة به وحالة فيه وبت ان ذكرتم من تفسير الحاصل والقيام عبر حاصل فيه وبت ان تفسير الحاصل والقيام بما ذكرتم راطل -

الثاني - وهو انكم لا تكرون ان داب الله الى موصو به بالاحوال والاحكام فقد

حصل كون الشيء موصوفا وصفا بدون ما ذكرتم من التفسير فكان ما ذكرتموه باطلا -

وإذا عرفت هذا فنقول - الدات والصفة حقيقتان مختلفتان لدائيهما فنقول القائل ليس أحدهما ان يكون موصوفا والآخر صفة أولى من العكس ان كان المراد به انما لا يعرف انه حصلت تلك الأولوية فهذا مسلم ولكن لا يلزم من عدم علمنا به عدمه في نفسه وان اردتم به عدم الأولوية في نفس الامر فهذا غير مسلم لان الدات والصفة لما كانتا مختلفتين في الماهية فلهذا حصلت هذه الأولوية لنفس تلك الماهية وان كنا لا نعرف ما لاحتله حصلت هذه الأولوية فسقط هذا الكلام بالكلية - والجواب عن شبهتهم الرابعة - اننا لسلم ان التقدم مفهوم ثبوتى - قواه تقدم عبارة عن نفي العدم السابق - قلنا لا سلم بل هو عبارة عن نفي كون الشيء مسوقا بذلك العدم وكونه مسوقا بالعدم امر وجودى -

لا يقال لو كان كونه مسوقا بالعدم امرا وجوديا (١) لكان ذلك الرائد اما ان يكون قديما فيلزم ان تكون الدات محدثة والصفة قديمة وهو محال او يكون محدثا فيكون مسوقا بالعدم فتكون المسوقية رائدة عليه وارم التسلسل -

لانا نقول - هذا معارض من وجه آخر وهو ان مسوقية وجوده بالعدم صفة من صفات وجوده ونحن ندرك الضرورة تفرقة بين هذه الصفة وبين نفس العدم المحض فوجب ان تكون هذه المسوقية صفة ثبوتية سلميا ان التقدم امر ثبوتى فلم لا يجوز ان يقال الدات والصفة حقيقتان مختلفتان لدائيهما الا انها مشتركتان في هذا التقدم والاشياء المختلفة لا يبعدى العقل اشتراكهما (٢) في لارم واحد - والذي يحقق ما ذكرناه ان الحوادث مختلفة في الماهيات ومشاركة في كونها حادثا فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في التقدم -

والجواب عن شبهتهم الخامسة - ان اصحابنا قالوا الصفة مع الدات لا هو ولا غيره واستبعد المجاهلون ذلك وهذا البحث لعطى فانقول ان عيتم بالغيرين اشياء

(١) د - بالعدم لكان امرا ثبوتيا رائدا ولو كان الح (٢) كذا والظاهر اشتراكها

مستقلة بالذات والحقيقة فلا نسلم ان الذات والصفة غير ان على هذا التفسير وان عيتم بالعبرين كل شيئين سواء كانا مستقلين او كان احدهما صفة للآخر والآخر موصوفاً به فلم قلتم ان اثبات شيئين متعايرين قديمين بهذا التفسير باطل فان الرابع ما وقع الا فيه -

والجواب عن شهتهم السادسة - ان الله تعالى انما كفر المصارى لا هم اثبتوا صفات ثلاثة هي في الحقيقة دوات الاترى اهم حوروا انتقال اقنوم الكلمة من ذات الله الى بدن عيسى عليه السلام والشئ الذي يكون مستقلاً لا يتقال من ذات الى ذات اخرى يكون مستقلاً بنفسه قائماً بذاته بهم وان سموها صفات الا اهم قائلون في الحقيقة بكونها دواب ومن اثبت كثرة في الدوات المستقلة بنفسها فلا شك في كفره فلم قلتم ان من اثبت الكثرة في الصفات لزمه الكفر -

واما الشبهة الاربعة التي تمسكوا بها في نهي علم الله بمقول اما الشبهة الاولى فالجواب عنها بوجوه -

الاول - لم لا يجوز ان يقال العلمان المتعلقان بمعلوم واحد على وجه واحد وعلى طريقة واحدة فاهما متساويان في هذا التعلق وهذا التعلق من لوازمها وقد ثبت ان الاشياء المحمالة في الماهية لا يمتنع اشتراكها في العقل في لزم واحد وادان كان كذلك لم يلزم من استواء العلمين في هذا القدر تماثلها فان قالوا فادان لم يلزم من هذا القدر تماثل العلمين فاي طريق تعرفون تماثل العلمين في الشاهد بمقول قد بينا ان هذا القدر لا يقتضي الحزم بالتماثل فان لم يحصل في الشاهد الا هذا الطريق وحب ان لا يقطع في الشاهد ايضاً بالتماثل بل يتوقف فيه وان حصل فيه طريق آخر سوى هذا الطريق قطعاً به وهذا جواب قاطع -

الثاني لم لا يجوز ان يقال العلم في الشاهد غير متعلق بالمعلوم انما المتعلق بالمعلوم هو العالمية وادان لم يكن العلم متعلقاً بالمعلوم بطل قولهم العلمان المتعلقان بمعلوم واحد على وجه واحد على طريقة واحدة بوجوب القول بكونها متماثلين -

الثالث - ان الرموز عليها في العلمين يلزمهم في العلميتين فان عالمية الله تعالى

وعالميتنا قد تعلقنا بالمعلوم الواحد من الوحد الواحد على الطريقة الواحدة فيلزمهم ان تكون عالمية الله تعالى متلا لعالمية واحد مما ويلزمهم المحالات المذكورة -
والرابع - هب انه يلزم ان يكون علم الله تعالى متلا لعلم الواحد مما نكنى لم يلزم من هذا العدر التساوى في القدم والحدوث اليس ان الوجود في الشاهد والعائب انه حقيقة واحدة ومعقول واحد مع ان الوجود في الشاهد متحدد وفي العائب دائم فلم لا يحور أن يكون الامر كذلك في المعالوم -

واما الشبهة الثانية - وهى قولهم اذا ان يعلم المعاومات الى لا نهايه لها بعلم واحد او بعلم متناهية او بعلم غير متناهية فنقول هذه الشبهة تمامها واردة عليكم في العالمية كلما تقولونه في العالمية نقول في العلم ثم نقول لم لا يحور أن يعلم جميع المعلومات بعلم واحد وما ذكرتموه من اوحوه في بيان انه لا يحور أن يعلم بالعلم الواحد الا بعلم واحد - فهو معارض بدليل آخر وهو ان العلم المتعلق بكون السواد صديا لياص - لا بد وان يكون ذلك العلم بعينه متعلقا بالياص والسواد لانه اذا لم تكن ذلك العلم المتعلق متعلقا بالسواد والياص فحيث لا يكون متعلقا بالمصادفة بين السواد والياص بل اقصى ما في الباب انه يكون متعلقا بالمصادفة ومحى لا يلزم الكلام في العلم المتعلق بالمصادفة وانما يلزم الكلام في العلم المتعلق بمصادفة السواد والياص -

لا يقال - هب انه حصل من هذا الدليل ان كل معلومين يحور (١) ان يعلم احدهما مع انه هول عن الآخر فانه يحور ان يعلمها بعلم واحد (٢) لا نقول لما ثبت ان العلم المتعلق بمصادفة السواد والياص متعلق بالسواد والياص معا فلا شك ان السواد يحور أن يعلم حال الدهول عن الخاص فلما صار السواد والياص معلومين بهذا العلم الواحد حصل ان المعلومين اللذين يحور أن يعلم احدهما مع الدهول عن الآخر فانه لا يتمتع ان يعلمها بعلم واحد فتت بهذا الدليل انه لا يتمتع تعلق العلم الواحد بالمعلومات الكثيرة -

(١) ر - يتمتع (٢) رادى ر - من ان يحصل ان كل معلومين يحور أن يعلم احدهما مع الدهول عن الآخر فانه يحور أن يعلمها بعلم واحد وهذه الجملة مكررة مما قبل
واما

واما الشهة الثالثة - وهى قولهم اما أن يعلم علمه بنفسه او يعلم آخر قلنا هذا وارد عليكم فى العااية ايضا سواء سواء وايضا فلم لا يحور أن يكون العلم متعلقا بنفسه ثم ثانيا بذلك التعلق فيكون هناك تعلقات مترتبة كثيرة ولابد لكم من اليرام مثل هذا الكلام فى العالمية -

واما الشهة الرابعة - وهى التمسك بقوله تعالى (وهوق كل دى علم علم) فحواياها ايها معارضة بالآيات الدالة على انااب العلم وهى اربعة قواه تعالى (اراه بعلمه) (وما تحمل كل اتى ولا تصح الانعانه) (ولا يحيطون بشئ من علمه) و (ان الله عمده علم الساعه) -

اما الشهة التى تمسكوا بها فى نهي قدرة الله تعالى مقول اما الخواب عن الشهة الاولى فهو انه لا راع فى ان القدرة التى فى الشاء لا تصاح لخلق الاحسام ولا راع فى انه لا بد من تايلل هذا الحكم لكن لم لا يحور تحليل هذا الحكم بخصوصيه ماهية كل واحدة من تلك الدرراقصى . فى الباب انه يارم تعامل الاحكام المتساوية بالمثل المحتملة الا ان هذا عمدكم غير ممسح وهذا هو الحق لا ايبا ان الاشياء المحمده فى الالهية لا تمتع استرا كها فى بعض الوارم سلبا انه لا بد من تايلل هذه الاحكام امتساوية بوصف واحد مشترك يمسح ولا مشترك بينها الا كونهما قدرا ولم لا يحور أن يقال هذه امدرد (١) مسيركه فى وصف لاجل ذلك الوصف يمسح خلق الجسم بها الا ان ذلك الوصف لا يمدرد فيه القدرة القديمة و مدرد فيه جميع هذه القدر الحادثة اقصى . فى الباب انا لا نعرف ذلك الوصف ولكن انسابل يكفيه مجرد الاحتمال وايضا هذا هو عين الدليل الذى يتمسك به اصحابنا فى حوار الرؤية ون صبح هذا الدليل اركم القطع بحوار الرؤية على الله تعالى واتم لا يولون به .

والخواب عن شهتهم التايبه - لم لا يحور أن يقال تلك القدرة القديمة محمة لهذه القدره اتى فى الساهر قواه ليسب محامه تلك امدرد له هذه الدرره اعظم من محامه بعضها لبعض قلنا هذا فى حاية الركاكه لا حمال ان كون تلك امدرد القديمة لها خصوصية لا توجد تلك الخصوصيه فى شئ من اتدرا او حودة فى الشهد

فلا يجرم كانت تلك القدرة صالحة لخلق الاحسام ولم تكن غيرها صالحة لهذا المعنى
ومع قيام الاحتمال بطل ما ذكرتم -

المسئلة السادسة عشر

في كونه تعالى سميعا بصيرا

وهو مرتب على فصاين -

الفصل الاول

في شرح حقيقة الابصار والاسماع

اما الابصار فنقول انا اذا نظرنا الى وجه ريد نظرا بالاستقصاء ثم عمصنا العين فالة
التعميص نكون عالمين بتلك الصورة علما حليا حائما عن الشك والشبهة واذا فتحنا
العين مرة اخرى ونظرنا اليه علما بالدهاءة حصول معرفة بين الحالتين وهذه الحالة
الرائدة الحاصلة عند النظر الى ذلك المرئى امر معاير للعلم الذى كان حاصله حال
تعميص العين فهذا التعاير هو الابصار فتستبان الابصار امر معاير للعلم -

قالت الفلاسفة لم لا يحور أن يقال التماوت راجع الى ان العين تتأثر من المحسوس
حال النظر اليه والذى يدل على حصول التأثير وحده -

الاول - ان من نظر الى قرص الشمس نظرا شديدا بالاستقصاء ثم عمص عليه
فانه يتحيل كأن قرص الشمس حاصر في حiale ولو اراد أن يدفع ذلك الخيال عن
عمه وهذا يدل على ان الحس قد يتأثر عن المحسوس الثانى ان من نظر الى روضة
حصراء نظرا بالاستقصاء الشديد زمانا له قدر ثم حول حديقته الى شئ آخر ابيض
اللون فانه لا يراه ابيض اللون بل يرى لونه ممزوجا من البياض والخضرة وما داك
الا لان اثر الحصره بقى في حديقته فلما حول الحديقة الى الشئ الابيض اترحت
الخضرة الداقية في حديقته بذلك البياض فأحس بذلك اللون على وصف الامر اح -
الثالث - ان من نظر الى المصنوع القوى صارت حديقته (١) الباصرة مبهورة وهذا

يدل على ان الحس يصل الار من المحسوس -

اذا ثبت هذا فنقول - لم لا يجوز ان يكون التفاوت الحاصل بين ما اذا نظرنا الى الشئ وبين ما اذا عحصها العين هو كون الحس متأرا عن المحسوس وعلى هذا التقدير وحب ان يتمتع الانصار (١) على الله تعالى لان الانصار لما كان عبارة عن هذا التأثير (٢) وهذا التأثير من صفات الاحسام والله تعالى ليس بحسم وحب ان يكون الانصار ممتعا على الله تعالى -

احاب المتكلمون عنه - بان الانصار ليس معناه هذا التأثير فقط وذلك لانا اذا فتحنا العين رأينا نصف كرة العالم دفعة واحدة وحصول هذه الصورة العظيمة في الحسم الصغير محال ومن المعلوم ان موضع التأثير ليس الا نقطة الباطر فليهما ان الانصار حالة معايره للعلم ومعايرة ايضا لتأثير الحس -

قالت الفلاسفة هب ان الانصار حالة معايرة لهذا التأثير لكن لم لا يجوز ان يقال هذه الحالة مشروطة بحصول هذا التأثير فلها كان الشرط ممتنع التحقق في حق الله تعالى كان المشروط ايضا كذلك -

احاب المتكلمون بانه - لما ثبت ان الانصار حالة معايرة لهذا التأثير فمضى انما يقول في اثبات هذه الحالة لله تعالى على الدلائل السمعية فان طواهرها دالة على كونه بصيرا فمضى متمسكون بانطواهرها الا اذا اقام الخصم دليلا على ان الانصار مشروط بهذا التأثير فلها كان هذا الشرط محالا في حق الله تعالى كان المشروط ايضا محالا لكن هذا اشارة الى المعارضة ومن ادعاها فعليه البيان - فهذا هو الكلام في الانصار -

واذا الكلام في السماع فقد قالت الفلاسفة انه اذا حصل قرع او قلع حصل سسها تموج في الهواء وذلك التموج سبب لحدوث الصوت وهذا وصل اثر رايك لتموج الى سطح الصباح احست القوة السامعة بذلك الاثر فدلك الاحساس هو السماع فالمسموع في الحقيقة هو ذلك الار الواصل الى الصباح -

قال المتكلمون هذا الكلام باطل لان القوة السامعة او كانت لا تسمع الا ما يصل

الى سطح الصباح لما كان الانسان بقوته السامعة يدرك انه سمع هذا الصوت من هذا الجانب او من ذلك الجانب لانه اذا كان لا يحس الا بما وصل اليه وحب ان لا يحس بتلك الجوانب التي وصل منها ذلك الاثر كما ان القوة اللامسة والدائقة لما كانتا لا تدركان الا ما يصل اليهما لا حرم لا تدركان الجهة التي وصل منها المحسوس اليهما ولما كانت القوة السامعة تميز بين جهة وجهة علمها انها تدرك الاصوات حيث وحدثت الاصوات فهذا هو الكلام الملخص (١) في حقيقة السمع والبصر -

الفصل الثاني

في بيان انه تعالى موصوف بالسمع والبصر

والدليل عليه هو ان السمع والبصر من صفات الكمال وصدهما من صفات النقصان والقرآن واردا ثابتهما لله تعالى قال الله تعالى (اني معكما اسمع وارى) وقال ابراهيم لآبيه (يا ابت لم تعد ما لا يسمع ولا يبصر) وقال الله تعالى (لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار) وادراكات الموصوص الكثيرة وارادة بذلك وحب اثباتهما لله تعالى الا ان يقيم الخصم دلالة على ان ثبوت هاتين الحالتين بشروط شرط متمتع بتحقيق في حق الله تعالى فيجب المصير الى التأويل الا انه اشارة الى المعارضة من ادعاها كان عليه البيان - هذا هو المدى يقول عليه في هذا الباب -

واحتج جمهور الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي فانه يصح ان يكون موصوفا بالسمع والبصر وكل من صح ان يكون موصوفا بصفة وحب ان يكون موصوفا بتلك الصفة او صدها وانكى صده السمع والبصر هو الصمم والعمى فثبت انه لا بد وان يكون الناري تعالى موصوفا بالسمع والبصر او بالصمم والعمى وهذا ان الوصف من باب القائض والآفاب وهي على الله تعالى محال ولما امتنع كونه تعالى موصوفا بصداد السمع والبصر وحب كونه تعالى موصوفا بالسمع والبصر وهو المطاوب -

واعلم ان هذا الدليل مبني على مقدمات يعسر تقريرها -

اما المقدمة الاولى - فهي قوله كل حي يصح ان يكون موصوفا بالسمع والبصر
مقول أليس كل حي يصح في الشاهد ان يكون موصوفا بالجهل والظن والشهوة
والعرة والالم واللذة ثم انه تعالى حي مع انه لا يصح عليه شئ من ذلك فعلمنا انه
لا يلزم من كونه حيا ان يصح عليه ما يصح على سائر الاحياء وتقرير القول فيه
ان داته تعالى مخالفة لسائر الدوات وحياته تعالى مخالفة لحياة سائر الاحياء وادا
كان كذلك لم يلزم من صحة السمع والبصر على سائر الاحياء صحتها على داته
وحياته وايضا تقدير ان لا تكون داته المخصوصة وحياته المخصوصة مسامية للسمع
والبصر لكن لم لا يحور ان يقال ان ثبوتها مشروط بحصول هذا التأثير كما كان
هذا الشرط ممتنع الحصول في حق الله تعالى كان المشروط ايضا كذلك بهذه
الاحتمالات قائمة في قولهم انه تعالى يصح ان يكون موصوفا بالسمع والبصر
اما المقدمة الثانية - وهي قولهم كل ما يصح اتصافه بصفة فانه لا بد وان يكون
موصوفا بتلك الصفة او بصددها -

مقول - ان اردتم بصد الصفة عدم الصفة كان المعنى ان كل ما يصح اتصافه بصفة
فاما ان يكون موصوفا بها واما ان لا يكون وهذا حق ولكن لم قلتم ان عدم اتصافه
بتلك الصفة محال فان هذا عين المتعارف فيه فلا يمكن جعله مقدمة في اثبات المتعارف
وان اردتم بصد الصفة معنى وجودها فبالتلك الصفة على ورا ان المايات الحاصلة
من السواد والياص فلم قلتم ان السمع والبصر صدان بهذا المعنى ولم لا يحور ان
يقال ان العمى عبارة عن عدم البصر عما من شأنه ان يبصر والصمم عبارة عن عدم
السمع عما من شأنه ان يسمع فاتم في هذا المقام محتاجون الى اثبات ان الصمم
والعمى معيان موحودان مصداق للسمع والبصر والفلاسفة يسارعون فيه
اشد المسارعة فاهم يقولون تقابل البصر والعمى وتقابل السمع والصمم تقابل
العدم والملكة لا تقابل الصديق وقول من قال ليس جعل العمى عدما للبصر
اولى من العكس ظاهر المظلال لانه ان اريد بعدم هذه الاولوية عدوها في ادائها

وعملنا بهذا مسلم الا ان هذا لا ينتج الا ان يتوقف فيه ولا نقطع على احد الحاسين وان اريد عدم هذه الاولوية عدمها في نفس الامر وفي الحقيقة فهذا ممنوع فلعل هذه الاولوية حاصلة في نفس الامر وان كالا يعرف كيف (١) تلك الاولوية - اما المقدمة الثالثة - وهي ان يتقدر ان يكون العمى والصمم متقابلين تقابل التصاد فلم قائم ان كل ذات تكون قابلة للصدين بهذا التفسير فانه لا بد وان تكون موصوفا باحدهما ولم لا يحور ان يقال انه قد يكون حاليا عنهما فهم مطالبون باقامة الدلالة على اثبات هذه المقدمة - ثم انا نقص هذه المقدمة بان الهواء حال عن جميع الالوان وعن جميع الطعوم والواحد قد لا يكون مريدا لافعال اهل السوق (٢) ولا كارها لها بطلت هذه المقدمة -

اما المقدمة الرابعة - وهي قولهم انه لا يمكن اتصافه تعالى بالعمى والصمم لان ذلك من صفات المقص وصفات المقص على الله تعالى محال ثم اهتم عولوا في تربيته الله تعالى عن المقائض على الاجماع ثم اهتم يتنون كون الاجماع حجة وطواهر الآيات والاحاديث فصارت هذه الدلالة بالآخرة (٣) سمعية ثم انا نرى ان الطواهر الدالة على كونه سميعا بصيرا اقوى من الطواهر الدالة على ان الاجماع حجة واكثر فاد اكان الامر كذلك فبان (٤) نتمسك في اثبات كونه تعالى سميعا بصيرا بهذه الطواهر القوية ونسقط عن انفسنا الترام تقرير هذه المقدمات الخفية المطلوبة كان اولى فهذا ما نقوله في هذا الباب -

واحتج المكرون لكونه تعالى سميعا بصيرا بوجهين -

الاشبه الاولى - لو كان الله تعالى سميعا بصيرا لكان سمعه وبصره اما ان يكون قدما او محدثا والقسمان باطلان فطل القول بكونه تعالى سميعا بصيرا انما قلنا انه لا يحور ان يكون قديما لان العالم كان معدوما في الارل ورؤية المعدوم وسمع المعدوم محال وان الترم جاهل ان يكون المعدوم مرثيا ومسموعا فنقول انه تعالى يرى العالم وقت عدمه معدوما اد لورآه موحودا لكان ذلك علطا وجهلا وهو

(١) د - كيفية (٢) د - السوق (٣) د - الاخرة (٤) د - فانا -

على الله تعالى محال ثم اذا وجد العالم فلاند وان يراه موحودا والاعاد حديث "اعط
وعلى هذا التقدير يلزم التبدل والتغير (١) وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون سمعه
وبصره محدثا لانه لو كان كذلك لصار محلا للحوادث وهو محال -

الشبهة الثانية - السمع والبصر لا يحصلان الا مع تأثير الحاسة وذلك من صفات
الاحسام وهو على الله تعالى محال -

والجواب عن الشبهة الاولى - ان السمع والبصر صفتان مستعدتان لادراك
المسموعات والمبصرات عند وجودها فالتغير يقع في المسموع والمبصر لا في
السمع والبصر -

ولقائل ان يقول ليس ان يكون السمع والبصر مدركين للمسموع والمبصر
موقوف على حصول المبصر والمسموع فهذا الادراك الذي هو موقوف على
حصول المسموع والمبصر معاير لتلك الصفة التي هي غير موقوفة على حصول
المسموع والمبصر فيلزم ان يكون كون الله تعالى مدركا للمسموعات والمبصرات
صفة متحددة -

والجواب عن الشبهة الثانية - انكم اذ كنتم تلبسوا على ان الابصار والسماع مشروطان
بمحصل تأثير الحاسة بل يحد في الشاهد ان الابصار والسماع لا يحصلان الا عند
هذا التأثير ولكن مجرد الاقتران لا يدل على الاشتراط بدليل ان الحياة والقدرة
لا تحصلان الا عند المراح ثم انما تشبهما في حق الله تعالى مع القطع بكونه تعالى مبراها
عن الجسمية والمراح فلهما ان مجرد المقارنة لا تدل على الاشتراط -

المسئلة السابعة عشر

في كونه تعالى متكلما

والكلام في هذا الباب مرتب على فصلين -

الفصل الاول

في حقيقة الكلام

اعلم ان الانسان اذا اراد ان يقول اسقى الماء فانه قبل ان يتلطف بهذا اللفظ يحدد في نفسه طلبا واقتضاء لذلك الفعل وماهية ذلك الطلب معايرة لذلك اللفظ والذي يدل عليه وحوه -

الاول - ان ماهية ذلك الطلب لا تتبدل باختلاف الأرمية والامكنة والالفاظ الدالة على هذا المعنى تختلف باختلاف الارمية والامكنة -

الثاني - ان جميع العقلاء يعلمون بالضرورة ان قول القائل افعل دليل على ذلك الطلب القائم بالقلب ولا شك ان الدليل معيار للدلول -

الثالث - ان جميع العقلاء يعلمون بالضرورة ان قول القائل افعل لا يكون طلبا وامر الا عند اصطلاح الناس على هذا الموضوع واما كون ذلك المعنى القائم بالقلب طلبا فانه امر ذاتي حقيقي لا يحتاج فيه الى الوضوح والاصطلاح -

الرابع - وهو انهم قالوا ان قولنا صرب يصرب احوار وقولنا اصرب لاتصرب امر وبهي ولو ان الواصعين قلوا الامر وقالوا ان قولنا صرب يصرب امر وبهي وقولنا اصرب لاتصرب احوار لكان ذلك ممكنا حائرا اما لو قالوا حقيقة الطلب يمكن ان تنقلب حرا وحقيقة الحر يمكن ان تنقلب طلبا لكان ذلك محالا فهذه الوجود الطاهرة دالة على ان حقيقة الطلب وحقيقة الحر امر معيار لهذه الالفاظ وهذه العبارات بل هذه الالفاظ وهذه العبارات دالة عليها معرفة لها -

اذا عرفت هذا فلسحت عن ماهية هذا الطلب وماهية الحكم الذهني الذي يسمى بالحر فقول (١) هذا الطلب اما ان يكون هو الارادة واما ان يكون معنى معبرا للارادة والاول باطل فتعين الثاني وهو المطلوب واما قلنا انه لا يحور ان يكون عبارة عن الارادة لوجوده -

الحجة الاولى - انه لا راع انه تعالى امر بايمان من يعلم انه لا يؤمن ويمتنع ان يقال انه

يريد الايمان منه لانه تعالى عالم الغيب فان (١) خلاف المعلوم ممتنع الوقوع وكل ما كان ممتنع الوقوع لا يكون مراد الوقوع فلما تحقق الامر والطلب مع عدم الارادة علمنا ان ماهية هذا الطلب معايرة لماهية الارادة وهذه المكتة هي المكتة القوية في اثبات هذا المطلوب -

الحجة الثانية - انه قد يوحد الامر بدون الارادة وقد توحد الارادة بدون الامر اما انه قد يوحد الامر بدون الارادة هي صور -
احداها - ان السلطان اذا امر ريدا ان يأمر عمر بشئ فقد يكون ريدا كارها لصدور ذلك الفعل من عمر والا انه يأمره لاجل ان السلطان امره بذلك فبهما الامر حاصل والارادة غير حاصلة -

ثانيها - ما ذكره اصحابنا رحمهم الله من ان الرجل اذا صرب عنده مشكى العبد ذلك الى السلطان فقال السلطان لم صربت عندك فقال انه لا يطيعني ثم لاجل هذا العذر قال للعبد اعمل كذا وكذا فالامر قد حصل ههما مع انه لا يريد اقدامه على ذلك الفل لانه لو اقدم عليه لما تمهد عذره عند السلطان -

وثالثها - انه تعالى لما احمر عن ابي جهل واني لهب ابهما يموتان على الكفر فالتى عليه السلام ما كان يريد الايمان بهما لان من لو ارم صدور الايمان بهما دحول الكذب في كلام الله تعالى ومريد الشئ مريد لما هو من لو ارمه ومن صروراته فثبت انه عليه السلام ما كان يريد الايمان بهما وكان صلى الله عليه وسلم يأمرهما بالايمان فلهما ان الامر قد يحصل بدون الارادة واما ان الارادة قد تحصل بدون الامر مظهر فان الانسان قد يصرح بذلك ويقول اريد منك ان تفعل هذا الا اني لا آمرك به فتت بهذه الوجوه ان هذا الطلب القائم بالنفس والاقتضاء الموحود في انقلب امر معاير للارادة -

واما الخبر الذهبي فيقول - لاشك ان قولنا باللسان قام ريد وصر ب عمر ويدل على حكم ذهبي واسناد عقلي فهذا الحكم الذهبي والاسناد العقلي ظاهر انه ليس من حسن القدرة والارادة انما الذي يقع فيه الاشتباه ان يقال ان هذا الحكم الذهبي

هو الاعتقاد او العلم وادانيا بالرها ان ليس الامر كذلك طهر ان الخبر القائم بالهس معنى معاير للعلوم والاعتقادات ومعاير للقدر والارادات وذلك هو المراد من الخبر القائم بالهس وانما قلنا ان هذا الحكم الذهني ليس من حسن العلوم والاعتقادات وذلك لاني حال ما اكون عالما بان العالم ليس بقديم يمكنني ان اقول في الذهني العالم قديم وذلك لان الذهني كما يمكنه تركيب القصايا الصادقة وكذلك يمكنه تركيب القصايا الكاذبة والقصايا الكاذبة الذهبية يكون ذلك الحكم الكاذب حاصل في الذهني والعلم بها والاعتقاد فيها غير حاصل لان الكلام في القصايا الكاذبة التي يكون كذبها معلوما فبها حصل الحكم الذهني ولم يحصل العلم والاعتقاد فهذا يدل قطعا على ان الحكم الذهني معاير للعلم والاعتقاد -

فان قيل - هذا الحكم الذهني عبارة عن فرص يهرصه الذهني وتقدير يقدره قلبا هب - ان الامر على ما قلتم الا ان هذا العرص وهذا التقدير ليس من باب العلوم والاعتقادات ولا من باب القدر والارادات فكان معنى معايرها لها وهو المطلوب وذلك لا يختلف بان سميتوه فرصا وتقديرا او لا تسموه بذلك فتست بما ذكرنا ان الطلب الذهني معاير للارادة وان الحكم الذهني معاير للعلم والاعتقاد ومن انصف علم ان هذا التقرير والتلخيص لم يتيسر لاحد ممن تقدموا -

الفصل الثاني

في اثبات كونه تعالى متكلاما

اعلم ان الامة متفقة على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى الا ان هذا الاتفاق ليس الا في اللفظ واما المعنى فغير متفق عليه اما المعركة فقالوا ان الانسان لا يمكنه ان يعيش وحده بل ما لم يستعمل كل واحد باعانة الآخر لم يحصل لكل واحد منهم مقصوده بالتمام وما لم يعرف كل احد ما في قلب الآخر من حجاب الخاف لا يمكنه الاشتغال باعانه فاحتاج الانسان الى وضع طريق يعرف به غيره ما في قلبه من موان الخافات فابطلحوا على جعل هذه الاصوات المقطعة بهذه

التقطيعات المخصوصة معرفة لما في قلوبهم من الاحوال وقد كان يمكنهم وضع طريق آخر سوى هذا الطريق من الاشارة والايماء وتصديق اليد والكتة الا ان هذا الطريق كان اسهل وايسر -

اذا عرفت هذا فنقول - انه تعالى اذا اراد شيئا او كره شيئا خلق هذه الاصوات المخصوصة في جسم من الاحسام لتدل هذه الاصوات على كونه تعالى مريدا لذلك الشيء المعين او كارهه له او كونه حاكما به بالمعنى او بالاثبات فهذا هو المراد من كونه تعالى متكلمًا -

وقد نازعهم اصحابنا فيه وقالوا انه يمتنع ان يكون متكلمًا بكلام قائم بالغير كما انه يمتنع ان يكون متحركًا بحركة قائمة بالغير وسا كما تسكون قائم بالغير -
وعندي ان هذه المارعة صعبة لان هذه المارعة اما ان تكون في المعنى او في اللفظ اما المعنى فهذا شيطان -

احدهما - انه تعالى قال - ر على خلق هذه الاصوات المقطعة بالتقطيعات المخصوصة في جسم جمادى او حيوانى (١) وهذا امر لا يمكن الراجع فيه لان خلق هذه الاصوات والحروف في الجسم الجمادى او الحيوانى ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات والثانى - ان الله تعالى جعل تلك الاصوات المخصوصة معرفة لكونه تعالى مريدا لبعض الاشياء وكارها لبعضها وهذا ايضا غير ممتنع واذا سلم هذا ان المقامان عن الطعن فقد سلمنا لهم صحة كونه تعالى متكلمًا بالمعنى الذى ارادوه -

واما المارعة في اللفظ فهو ان من فعل هذه الاصوات المخصوصة وهى الحروف المركبة في جسم لعرص ان يعرف غيره ما يريد به او يكرهه فهل يسمى متكلمًا في اللغة ام لا ومعلوم ان هذا البحث بحث لغوى محض وليس للمعنى به تعلق الشبهة فثبت مما ذكرنا ان كونه تعالى متكلمًا بالمعنى الذى يقوله المعرلة مما نقول به ونعترف به ولا نكرهه بوجه من الوجوه اما الخلاف فيما بينهم في انا نت امرًا آخر وراء ذلك وهم يسكرونه وسيدكر ان ذلك الشيء ما هو -

واما الكرامية فهم يقولون انه تعالى يخلق الاصوات والحروف في ذاته وهذا يرجع

الى الله تعالى هل يجوز ان يكون محلا للحوادث ام لا واما اصحابنا فقد قالوا ثبت ان الكلام القائم بالنفس معنى معيار للقدرو الارادات والعلوم والاعتقادات وبدعى ان الدارى تعالى موصوف بهذا المعنى وبدعى ان هذا المعنى قديم وبدعى الله معنى واحد وهو مع كونه واحدا امر وبهى وعبر واستحار ووداء والمعتولة والكراهية يارغون اصحابنا في كل واحد من هذه المواضع الاربعة فاولا يكرون اثبات معنى معيار للاعتقادات والارادات وتقدير تسليمه يكرون كونه موصوفا به وتقدير تسليمه يكرون كونه قديما وتقدير تسليمه يكرون كونه واحدا فهذا تلخيص محل الرابع في هذا الباب -

اما المقام الاول - وهو اثبات ان كلام النفس امر مغاير للارادات والاعتقادات فقد تقدم تقريره على احسن الوجوه -

واما المقام الثانى - وهو ان الدارى تعالى موصوف بكلام النفس فالذى يدل عليه ماتت عندها بالتواتر والطواهر (١) من جميع الانبياء والرسل عليهم السلام انه تعالى امر عباده بكذا وسأهم عن كذا واحذرهم كذا ولما ثبت بالمعجرات صدق الانبياء والرسل عليهم السلام وحب القطع بكونه تعالى آمرا وناهيا ومحظرا -

واذا ثبت هذا فنقول - هذا الامر والبهى والحراما ان يكون من باب الالفاظ والسمات واما ان يكون من باب المعانى والخصائى فان كان الاول فذلك العبارات والالفاظ لا بد وان تكون دالة على المعانى والمدلولات فمدلول هذه العبارات في حق الله تعالى اما ان يكون هو الارادات والاعتقادات واما ان يكون معنى معيار لها لاحاثر ان تكون تلك المعانى هي الارادات والاعتقادات لانها لا يثبت ان الامر قد يوحده دون الارادة والحر قد يوحده دون الاعتقادات فثبت ان مدلول هذه العبارات في حق الله تعالى معنى وراء الاعتقادات والارادات فثبت انه تعالى موصوف بمعنى حقيقى هو مدلول قواه اقبل وهو معيار لارادته وانه تعالى موصوف بمعنى حقيقى هو مدلول قواه الحمد لله وهو معيار لعلبه وبهى يسمى ذلك المعنى بالامر الحقيقى والحر الحقيقى وهو المطاوب -

فان قيل كيف يمكنكم ان تستدلوا بقول الاشياء والرسول عليهم السلام على كونه تعالى متكلماً مع ان سوية الاشياء عليهم السلام لا يمكن اثباتها الا بعد العلم بكونه تعالى متكلماً .

قلنا لا نسلم ان العلم بصحة سوية الاشياء موقوف على العلم بكونه تعالى متكلماً وذلك لانه لما ظهرت المعجزات على وفق دعاويهم ثبت كونهم صادقين سواء علمنا كونه تعالى متكلماً او لم نعلم ذلك .

واما المقام الثالث - وهو ان ادعى ان هذه الصفة قديمة مقول لو كانت محدثة لكاتب اما قائمة به او بعينه او لافي محل فان كانت قائمة به كان الله تعالى محل الحوادث وهو محال وان كانت قائمة بعينه فهو ايضا محال (١) لا سيما ان هذا الكلام صفة لله تعالى وبعته ومن المحال ان تحصل صفة انشيء وبعته لافيه بل في غيره والذي يقوله المعتزلة من انه محور ان يكون كلامه قائماً بعينه فليس من هذا الباب وذلك لانهم فسروا الكلام التام بعينه انه يحل في اصواتنا وحروفنا دالة بالوضع والاصطلاح على كونه تعالى مراد البعض الاشياء وكارها لبعضها وهذا غير ممتنع البته واما نحن في هذا المقام نقديماً انه لو حل في اللفاظ دالة على الطاب والفاظ دالة على الحكم والاسناد فلا بد من مداولات لتلك اللفاظ ومعهودات وبيان ان اللفاظ الدالة على الطاب لا يمكن ان يكون مداولها الارادة واللفاظ الدالة على الخبر لا يمكن ان يكون مداولها العلم فلا بد من صفات اخرى قائمة بذات الله تعالى تكون تلك الصفات مداولها اللفاظ الدالة على الطاب واللفاظ الدالة على الخبر وتلك المداولات يمتنع كونها مضافة عن ذات الله تعالى بل يجب كونها قائمة بذات الله تعالى والذي يقوله المعتزلة من انه محور ان يكون الحي متكلماً كلام قائم بامر حق وصدق والذي يقوله اصحابنا من انه يمتنع ان يكون الحي متكلماً كلام قائم بالامر حق وصدق الا ان الكلام الذي يسر اليه المعتزلة له معنى والكلام الذي يسر اليه اصحابنا له معنى آخر

(١) في ٢ - زيادة وهي - وان لم يكن قائمة بسبب او كانت قائمة بغيره او كانت قائمة بغيره او كانت قائمة بغيره

دحووده لافي محل فهو محال

والهريقان لما لم يستعلوا تلخیص محل الراجع لاحرم حقیقت هذه المساحة
والطباب۔

واما المقام الرابع۔ وهو ان كلام الله تعالى واحد ومع كونه واحدا فهو امر وهي
وحد تحقيق الكلام فيه يرجع الى حرف واحد وهو ان الكلام كله حر لان
الامر عبارة عن تعريب العرابة لوجهه لصار مستحقا للمدح ولو تركه صار مستحقا
للدنم وكذا القول في السهي وادا كان المرحع بالكل الى شئ واحد وهو الحر صرح
قولنا ان كلام الله تعالى واحد بهذا مجموع ما تلخیص في هذا الباب۔

واحتج القائلون محدث كلام الله تعالى بالمقول والمعقول۔

اما الشبهة القليلة هي وحوه۔

الشبهة الاولى۔ ان القرآن ذكر وكل ذكر محدث فالقرآن محدث واما قلنا ان
القرآن ذكر لقوله تعالى (ص والقرآن ذي الذكر) وقوله تعالى (وهذا ذكر
مدارك اوله) (وايه لذكرك ولقومك) واما ان كل ذكر محدث فهي سورة
الاسياء (وما يا ايهم من ذكر من ربهم محدث) وفي سورة الشعراء (ما يا ايهم
من ذكر من الرحمن محدث)۔

الشبهة الثانية۔ تمسكوا بقوله تعالى (اما امر بالشئ اذا اردناه ان يقول له كي
فيكون) وحه الاستدلال به من ثلثة اوجه۔

الاول۔ ان قوله تعالى (اما امر بالشئ اذا اردناه ان يقول له كي فيكون) جملة
مركمة من شرط وحرء والشرط هو قوله اذا اردناه والحرء هو قوله كي
والحرء لا بد وان يكون متأخرا عن الشرط فوجب ان يكون قول الله تعالى
متأخرا عن ارادته والمتأخر عن الغير محدث فوجب ان يكون قول الله محدثا۔

والثاني۔ وهو ان الماء في قوله فيكون فاء التعقيب فهذا يقتضي ان يكون المكون
حاصلا عقيب قوله من غير فصل ولا تراخ فيارم ان يكون قوله كي متقدما على
المكون من غير فصل والمقدم على المحدث برمان واحد يجب ان يكون محدثا
فيتم ان يكون قوله كي محدثا۔

الثالث - ان الآية صريحة في ان قول الله تعالى ركب كلمة مركبة من الكاف والون وهما حرفان متعاقبان فتكون هذه الكلمة محدثة فيلزم ان يكون قول الله محدثا -
 المشبهة الثالثة - قوله تعالى (واد قال ربك لللائكة) فكلية ادطرف رمان فهذا يدل على ان قول الله تعالى مختص بذلك الوقت وكل ما كان وجوده مختصا بوقت معين كان محدثا فيلزم ان يكون قول الله تعالى محدثا -

الشبهة الرابعة - انه تعالى وصف القرآن بقوله (كتاب احكمت آياته ثم فصلت) وقال ايضا (انا انزلناه قرآنا عربيا) فهذا يدل على ان القرآن مركب من السور والآيات والحروف والعبارات ويدل على ان كلام الله تعالى تارة يكون عربيا وتارة يكون عربيا وكل ذلك يدل على انه محدث مخلوق -

الشبهة الخامسة - ان كلام الله تعالى مسموع يدل عليه قوله تعالى (وان احد من المشركين استنار لك فاحره حتى يسمع كلام الله) والذي يسمعه ليس الالهة الحروف والاصوات ولا شك ان هذه الحروف والاصوات محدثة فيلزم القطع بان كلام الله تعالى محدث -

الشبهة السادسة - اجمعت الامة على ان القرآن واحد واجمعوا على ان القرآن معجزة لمحمد عليه السلام والدليل العقلي دل على ان المعجزات يمتنع ان تكون قديمة بل يجب ان تكون محدثة والالكانت المعجزة سابقة على الدعوى فحيث لا يكون له اختصاص بالدعوى فلا يكون دليلا على صدق الدعوى وادانت ان القرآن معجزة ثبت ان المعجزة محدث ثبت ان القرآن محدث وادانت ان القرآن قول واحد ثبت ان كل ما كان قرآنا فهو محدث -

الشبهة السابعة - ان القرآن موصوف بكونه تريا ومريلا وذلك يقتضى كونه محدثا -

الشبهة الثامنة - صح في الاحبار انه عليه السلام كان يقول يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويسين - وكل ما كان مريوبا فهو محدث مخلوق وهذا جملة الكلام في الشبهة المقلية -

واما الشبهة العقلية فمن وحوه -

الشبهة الاولى - ان الامر سواء قلنا به عبارة عن الحروف والاصوات او قلنا انه معنى قائم بالنفس فانه يمتنع ان يكون قديما وذلك لانه ما كان في الارل دأ مورا ولا مهيا فلو حصل الامر والهى من غير حصول المأمور والهى كان هدا سبها وحبونا -

والدليل عليه ان الواحد مما لو جلس في بيته وحده ويقول يا ريد قم ويا عمرو احلس من غير ان يكون هناك احد قصى كل عاقل بكونه محبونا وما كان كذلك كيف بعقل اثباته في حق الله تعالى وكيف يحس في العقل ان يقول (يا موسى احلع بعليك) مع انه لم يكن هناك موسى ولا احد وايضا لو كان تعالى محبرا في الارل عن كيفيات الاشياء لكان ذلك الحبر اما ان يكون المقصود منه احبار نفسه فهو عث او احبار غيره او لا يكون المقصود منه احبار نفسه ولا احبار غيره اما احبار نفسه فهو عث واما احبار غيره مع انه ليس هناك غير فهو حبون واما ان لا يكون المقصود منه لاهدا ولادلك فهو محص العث والسفه -

لا يقال - لم لا يحور ان يقال ان ذلك الامر الارلى كان امرا في الارل للاشخاص الذين سيوحدون في لايرال كما انه تعالى كان قادرا في الارل على ان يوحد الخلق في لايرال وايضا اليس ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان يأمر ويهى حال حياته كل من سيوحد بعده الى قيام القيامة فتت ان تقدم الامر على المأمور غير ممتنع -

لا نا نقول - الامر عبارة عن الطلب وتحقيق وحوذ الطلب مع انه ليس هناك من يطلب منه شئ محال في العقول بل العزم على الطلب قد يتقدم على الطلب مثل ان الواحد مما اذا علم انه سيوحد له ولد فانه في الحال يعزم على انه اذا وحد له ذلك الولد فبعد وحوذه يطلب منه تحصيل العلم والادب فاما ان يقال انه قبل وحوذ الولد يطلب منه تحصيل العلم والادب بهذا السته غير معقول واما ان قوله بان النبى عليه السلام كان يأمر حال حياته ويهى كل من يوحد بعده الى قيام القيامة

فبقول

فقول - هذه معالطة وذلك لان الذي صلى الله عليه وآله وسلم (١) ما كان له امر
 وهي على الخلق بل هو عليه السلام كان يحربنا ان اولئك الذين سيوحدون بعدى
 يحدث الله عليهم حال وجودهم وكما لعقلهم انوا عا من الامر والهي وذلك
 الاحمار انما حس من الرسول عليه السلام لانه حصر هناك من يسمع ذلك الخبر
 ويطلع الى الذين سيوحدون بعد ذلك اما في الارل فليس هناك احد المتة يسمع
 ذلك الخبر ويطلع الى الذين سيوحدون بعد ذلك مطهر ان هذا المثال مع لطة محصة -
 الشبهة الثانية - انه سبحانه وتعالى اخر بلفظ الماصي في مواضع كثيرة من القرآن
 كقوله (انا ارسلنا نوحا) و (انا اولناه في ليلة القدر) و (ان الذين كفروا سواء
 عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون) فلو كان هذا الاحمار قديما ارليا لكان
 قد احر في الارل عن شئ مصى قبله وهذا يقتضى ان يكون الارل مسوقا بعيره
 وان يكون كلام الله تعالى كذا ولما كان كل واحد منهما محالا لهما ان هذا الاحمار
 يتمتع كونه ارليا -

الشبهة الثالثة - ان كلام الله تعالى لو كان قديما ارليا لكان باقيا ابديا لان ما ثبت
 قدمه يتمتع عدمه ويكون قوله تعالى يريد صل صلوة الصبح باقيا بعد ان صلى يريد
 صاوه الصبح وبعد ان مات وبعد ان قامت الميامة وهكذا يكون باقيا ابدا لا زاد
 ودهر الداهرين ومعانوم ان ذلك على خلاف المعقول بانه تعالى اذا امر عبده
 بفعل من الافعال فادانى ذلك العبد بذلك الفعل لم يبق ذلك الامر متوخا عليه
 وادان ثبت ان ذلك الامر قد زال ثبت انه كان محدثا لا قديما -

الشبهة الرابعة - اجمعت الامة على ان السح حق والسح عبارة اما عن ارتفاع الحكم
 بعد ثبوته واما عند انتهائه وايا ما كان فهو يقتضى روال ذلك الامر وذلك الخط ب
 بعد ثبوته وكل ما زال بعد ثبوته لم يكن قديما لان ما ثبت قدمه استحل عدمه -
 الشبهة الخامسة - لو كان كلام الله قديما ارليا لكان بعلمه بمتعلقاته ثابته لداته
 ولو كان كذلك لكان عام التعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان من مدهم ان
 الحس والقبح لا تتنا الا بالشرع فادان كل ما كان مأمورا لا يسمع ان يكون مهيئا

وكل ما كان مسبباً لا يمتنع أن يكون ما موراً فيلزم تعلق امرأته تعالى بجميع الأشياء وتعلق بهيئة جميعها فيلزم أن تكون جميع الأشياء مأشورة مسببة حسنة قبيحة وكل ذلك محال فثبت أن كلام الله يمتنع أن يكون أرباباً -

والجواب - أما جميع الشبه السمعية فالجواب عنها شئ واحد وهو أن تصرف كل تلك الوجود إلى هذه الحروف والاصوات فأنما معترفون بأنها محدثة وعندهم القرآن ليس إلا ما تركب عن هذه الحروف والاصوات فكانت الدلائل التي ذكرها دالة على حدوث هذه الحروف والاصوات ونحن لا نمارع في ذلك وإنما ندعي قدم القرآن بمعنى آخر فكان كل هذه الشبه ما قطعاً عن محل النزاع -
وأما الجواب عن الشبه العقلية -

أما الشبه الأولى - فهو أنها معارضة بالقدرة فأنها صفة تقتضي صحة الفعل ثم أنها كانت ثابتة في الأول مع أن الفعل كان ممسكاً فلم لا يجوز أن يقال الأمر عبارة عن الصفة المقتضية لطلب الفعل ثم أنها كانت ثابتة في الأول مع أن طلب الفعل كان في الأول محالاً -

والجواب عن الشبه الثانية - أنه تعالى كان عالماً في الأول بأنه سيخلق العالم ثم لما خلقه في الأول صار العلم متعلقاً بأنه قد خلقه في الماضي ولما لم يقتض هذا حدوث هذا العالم وتغيره فكذلك في الخبر -

والجواب عن الشبه الثالثة والرابعة - هو أن قدرته تعالى كانت متعلقة من الأول إلى الأبد بإيجاد العالم فلما أوجد العالم لم يبق ذلك التعلق لأن إيجاد الموحود محال فقد زال هذا التعلق فلما لم يقتض ذلك حدوث قدرة الله تعالى فكذلك القول في الكلام -
والجواب عن الشبه الخامسة - أن قدرة الله تعالى لها صلاحية التعلق بإيجاد كل الممكنات ثم أنها تعلقت بإيجاد المعص دون النقص مع أن هذه القدرة قديمة فإذا عقل ذلك في القدرة فلم لا يعمل مثله في الكلام بهذا جملة الكلام في هذه المسئلة -

المسئلة النامنة عشر

في بقاء الله تعالى والكلام فيه مرتب على فصلين

الفصل الاول

في حقيقة البقاء

اعلم ان الشئ اذا كان معدوما ثم صار موجودا فوجوده في الرمان الاول هو الحدوث ثم وجوده في الذي بعد ذلك هو البقاء واكثر المحققين اتفقوا على ان الحدوث لا يمكن ان يكون صفة رائدة على ذات الحادث واما البقاء فقد احتملوا في انه هل هو رائد على ذات الباقي ام لا فذهب القاضي ابوبكر وامام الحرمين من اصحابنا وجمهور معتزلة البصرة الى ان كون الباقي باقيا ليس صفة رائدة على الذات وذهب الشيخ ابوالحسن الاشعري واكثر اتباعه وجمهور معتزلة من بغداد الى انه صفة رائدة على الذات واعلم ان في هذه المسئلة ابحاثا ثلاثة -

البحث الاول - ان استمرار الذات هل هو مفهوم رائد على الذات ام لا فقال قوم انه مفهوم رائد على الذات وذلك لان الذات كانت حاصلة في الرمان الاول ولم يكن استمرار الذات حاصل في الرمان الاول فلما حصل في الرمان الثاني حصل الداب وحصل استمرار الذات وهذا يقتضي ان يكون استمرار الذات معيارا لنفس الذات وعلى هذا الكلام اشكال وهو انه كما صدق على الذات انها صارت مستمرة بعد ان لم تكن كذلك صدق عليها انها كانت متحددة في الرمان الاول ثم في الرمان الثاني صارت غير متحددة فقد صارت غير (١) متحددة بعد ان كانت موصوفة بانها متحددة فيلزم ان يكون حدوثها وتحددها صفة رائدة على ذاتها وهذا محال لانه لو كان الحدوث صفة رائدة لكنت تلك الصفة حادثة ويلزم التسلسل - وقال آخرون استمرار الذات ليس صفة رائدة على الذات وذلك لان عدم يوصف بالاستمرار فلو كان الاستمرار وصفا ثانيا لزم ان يضاف اليه بالصفة الثانية وذلك محال -

البحث الثاني - هو ان الخواهر في الرمان الثاني هل يحتاج الى معنى يقتضي وجوده

(١) وقد رآل عنها كونيها

في الرمان الثاني ام لا ؟ من الناس من اثبتته وسماه بالبقاء والحق انه محال ويدل عليه وحوه -

اللمحة الاولى - ان وجود الجوهر في الرمان الثاني غير وجوده في الرمان الاول لكن وجوده في الرمان الاول كان عيا عن هذا العرص فوجوده في الرمان الثاني يجب ان يكون عيا عنه لان حكم الشيء الواحد يمتنع ان يتبدل بالحاجة والاستعناء -
اللمحة الثانية - وجود الجوهر في الرمان الثاني لو كان معللا بهذا العرص لكان هذا العرص مؤثرا في اتحاد الموجود وهو محال -

اللمحة الثالثة - لما كان العرص محتاجا في تحققه وثبوته (١) الى الجوهر اتمتع كون الجوهر محتاجا في وجوده الى شيء من الاعراض والواقع الدور -

اللمحة الرابعة - شرط قيام البقاء بالجوهر حصول الجوهر في الرمان الثاني ولو كان حصول الجوهر في الرمان الثاني معللا بالبقاء لزم الدور وهو محال واحتج مشتوا البقاء بهذا التفسير فقالوا الجوهر حصل في الرمان الثاني مع حوازان يصير معدوما والخائر مفسرا الى المخصص ويستحيل ان يكون ذلك المخصص الا البقاء فكان القول بوجود البقاء حقا وهذا الكلام مبني على مقدمات -

المقدمة الاولى - ان الجوهر حصل في الرمان الثاني والخلاف فيه مع النظام كما يقال فانه زعم ان الجسم محدود حالا بعد حال والدليل على كون الجوهر حائرا البقاء لذاته ان كون ماهيته قابلة للوجود امر من لوازم الذات فتكون هذه القابلية ساهله ابدا واداك كان كذلك كان حائرا للوجود في الرمان الثاني والالتزام ذلك يقتضي كون الجسم حائرا البقاء -

واعلم - ان هذا الكلام متين الا انه يلزم عليه صحة بقاء الاعراض -
المقدمة الثانية - ان الجوهر في الرمان الثاني حائرا لعدم وزعم قوم انه بعد وجوده يمتنع عليه عدم والارامل على كونه حائرا لعدم ان ماهيته قبل وجوده كانت موقوفة بالعدم فتثبت ان هذه الماهية قابلة للعدم وهذه القابلية من لوازم

هذه الماهية بهذه الماهية تكون قابلة للعدم ابدا فهذا يقتضي كون الجسم جائزا لعدم في الزمان الثاني -

المقدمة الثالثة - لما ثبت ان الجسم حصل في الزمان الثاني مع حوار ان يصير معدوما فالجائز لانه من المقتضي وذلك المقتضي اما ان يكون امرا معدوما او وجوديا وعلى التقديرين فاما ان يكون محتارا او وجوديا فهذه اقسام اربعة -
القسم الاول - ان يقال انه انما بقي لان الفاعل المختار ما اعدمه وهذا قول من قال الاعدام بالقدرة حائر وهو احد قولي القاصي الى نكر من اصحابنا وقول الى الحسن الحياطي من قدماء المعتزلة وهو قول مجرود الحوار من متأخري المعتزلة ومن الساس من انكر ذلك وقال القدره صفة مؤثرة والعدم يعني محض فساد العدم الى القدرة محال -

والقسم الثاني - ان يقال انه انما بقي لان له صدامي وحد لرم من وجوده عدمه ودام بوحده ذلك الصدام بقاءه وهذا مذهب الى على واني هاتم والقاصي عند الجبارين احمد من المعتزلة ورعوموا ان ذلك الصدم هو عرض لخلقه الله تعالى لاني محل ويسمونه بالقاء -

وحيث ان اصحابنا اطلقوا هذا القول من وجهين -

الحجة الاولى - ان المصادفة حاصلة من الخافين فليس القطاع الباقي لاريان الحادث اولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي وقالوا ان اندفاع الحادث لوجود الباقي اولى وذلك لان الحادث اصعب من انه في رد بل ان الحادث لا يوجد الاعد المقتضي والباقي يبقى بدون المقتضي فذلك يدل على ان الله اقوى -

الحجة الثانية - ان طريق ان الصدم الحادث بشروط روال الصدم الثاني ما كان روال الصدم الباقي لا يطرأ ان الصدم الحادث لرم الدور ودرم -

والقسم الثالث - ان يقال الخوهم انما بقي لان الله على المختار به قالوا واما محال وذلك لان اتحاد الموحود ومحصي الاصل محال -

والقسم الرابع - وهو انه انما بقى لانه قام بالجوهر في الرمان الثاني اعراض مقتضية لبقاء ذلك الجوهر ثم نقول ذلك العرص اما ان يكون هو من الاعراض المشهورة وهي الالوان والطعوم والروائح والارادات والقدر واثاها واما ان يكون عرصا رائدا عليها معايراتها - والاول باطل لوجهين احدهما ان لكل واحد من هذه الاعراض حكما خاصا بالحركة توجب التحركية والعلم يوجب العالمية فلو اقتضت ايضا كون الجوهر باقيا لزم ان يصدر عن العلة الواحدة حكمان مختلفان وذلك محال -

الثاني - هو انه ليس تعليل بقاء الجوهر بعض هذه الاعراض اولى من تعليل بقاءه بالماضي فيلزم ان يكون بقاؤه معللا بكل هذه الاعراض فيلزم تعليل الحكم الواحد بالعلل الكثيرة وهو محال ولما بطلت كل هذه الاقسام ولم يبق الا ان يعلل استمرار الجوهر بعرض رائد على هذه الاعراض وحب الاعتراف به وذلك هو البقاء -

والجواب - انتم لما ائتم البقاء لا يمكنكم ان تقولوا ان البقاء علة لدات الجوهر ويدل عليه وحوه -

الاول - ان دات الجوهر كان موحودا قبل ذلك فلو كان البقاء علة له لكان هذا تحصيل لا محال -

والثاني - ان البقاء لا يبقى فلو كان البقاء علة لدات الجوهر لزم من تحدد العلة تحدد المعلول فيلزم ان لا يبقى الجوهر في الرمان الثاني -

والثالث - هو ان البقاء عرص معتقر الى الجوهر فلو كان الجوهر معللا به لزم الدور وهو محال وانتم اذا ائتم البقاء لا بد وان تقولوا انه علة لاداب الجوهر بل لكونه باقيا وهو حكم متحدد رائد على الدات وادا كان الامر كذلك فلم لا يحور اسناد هذا الحكم المتحدد الى الفاعل المختار وعلى هذا التقدير لا يلزم اتحاد الموحود لان الواقع بالفاعل المختار هو هذا الحكم المتحدد لا اصل الدات وعلى هذا التقدير يسقط ما ذكرتموه من الاستدلال -

الفصل الثانى

فى لقاء البارى سبحانه وتعالى

اكثر اصحابنا قالوا اللقاء صعبة قائمة بدات الله تعالى يقتضى كونه باقيا وهذا عندما
باطل ويدل عليه وحمان -

الحجة الاولى - انا قدسيا ان داته تعالى واحدة الوجود لداته من حيث هى هى و
واحب الوجود لداته لا يكون واحب الوجود لغيره فاستحال ان يقال انه تعالى
اما بقى لقاء قائم به -

الحجة الثانية - انه تعالى لو كان باقيا لقاء لكان ذلك اللقاء باقيا لقاء فاما ان يكون
ذلك اللقاء باقيا لداته اول غيره فان كان باقيا لداته واندات باقية لاحله فيستد يكون
اللقاء موحودا باقيا لداته وتكون الدات باقية تعا لذلك اللقاء والمستقل اولى بان
يكون داتا والتابع اولى بان يكون صعبة فيستد تصير الدات صعبة والصعبة داتا
وهو محال واما ان قلنا اللقاء باق لاحل شىء غيره فذلك الغير ان كان هو الدات
لرم الدور لان لقاء اللقاء تع لقاء الدات والدات تع لقاء اللقاء وان كان
متاحرا (١) كان الكلام فيه كما فى الاول يلزم التسلسل وهو محال بهذا تمام
الكلام فى هذه المسئلة - ولتنسب اللقاء اختلافات فى كيفية لقاء صفات الله تعالى
وشىء من تلك الاقاويل لا يتوجه على هذه المكتة التى لحصاها وبالله التوفيق -

المسئلة التاسعة عشر

فى ان الله تعالى مرثى

والكلام فيه مرتب على فصول -

الفصل الاول

فى المقدماتين اللتين يجب تقديمهما وهما اثنان - الاولى فى تفسير قولنا الله

تعالى مرئي ام لا - اعلم انا بيما في مسألة السمع والبصر ان الانصار حالة رائدة على العلم وعلى نأثر الحاسة وبيما ايضا ان داته تعالى دات محالمة لساثر الدوات فالمراد من قولنا ان الله تعالى هل يصح ان يرى هو انه هل تمكى حالة في الانكشاف والظهور رستها الى داته المحصورة كنسبة الحالة المسماة بالانصار والرؤية الى هذه المرئيات ام لا -

المقدمة الثانية - اعلم انا بيما انه سبحانه وتعالى مره عن ان يكون حسبا وحوهرا ومحتصا بمكان وحير ثم انا ندعى ان هذا الشئ الموصوف بهذه الصفات يمكن رؤيته وهذا القول يحالما فيه كل من ليس على مذهبنا اما الفلاسفة والمعتزلة فذلك طاهر واما الكرامية والمحسنة فهم انما يسلمون حوار رؤية الله تعالى لا اعتقادهم انه جسم وفي مكان وهم متفقون على انه تعالى لو لم يكن حسبا ولم يكن في مكان فانه يتمتع وحوده فصلا عن رؤيته -

اذا عرفت هذا فقول القول بامتناع رؤية هذا الموحود اما ان ندعى فيه انه معلوم بالدهاة او ندعى فيه انه معلوم بالاستدلال اما دعوى الدهاة فاطلة ويدل عليه وحوه -

الحجة الاولى - ان الديهي متفق عليه بين العقلاء وهذا غير متفق عليه فلا يكون مديها -

الحجة الثانية - انا اذا عرصنا على عقولنا رؤية هذا الموحود بالتفسير الذي لخصناه وعرصنا على عقولنا ان الواحد نصب الا ثمين لم نجد العصبية الاولى في قوة هذه الثانية -

الحجة الثالثة - ان حكم الوهم والخيال في معرفة الله تعالى اما ان يكون مقولا او لا يكون مقولا فان كان مقولا لا يتمتع اثبات دات مره عن الكمية والكمية والجهة والمعرلى يسلم ان ذلك باطل وان لم يكن مقولا لم يكن حكم الوهم بان ما كان مرها عن الجهة كان غير مرئي واحب القول لان الوهم والخيال لما صار كل واحد منهما مردود الحكم في بعض الاحكام لم يبق الا عماد عليهما في شئ من المواضع

المواضع -

وبالحجة فان كان حكم الوهم حقا كان الحق مع المحسم وان كان مردودا كان الحق معا اما المعترلي فانه يرد حكمه في اثبات التحسم والحجة ويقبل حكمه في مسألة الرؤية وكان كلامه متناقضا ثبت مما ذكرنا ان من هي الرؤية بالوحه الذي ذكرناه لاننا وان يقول في بعضها على الدليل لا على ادعاء الضرورة وانما قد ما هذه المقدمة لان هؤلاء المعترلة في اول الامر يلتمسون الاستدلال وفي آخر الامر عند العجز عن تمشية الدلائل كأبهم يسرعون في ادعاء الضرورة فقد ما هذه المقدمة صونا للكلام عن هذا الخط -

الفصل الثاني

في حكاية ما قيل في هذه المسئلة من الدلائل العقلية وذكر المباحث فيها اعلم ان جمهور الاصحاب غولوا في اثبات انه تعالى يصح ان يرى على دليل الوجود واما نحن فمأخرون عن تمشيه ونحن نذكر ذلك الدليل ثم نوجه عليه ما عمدنا من الاعتراضات -

قالوا ثبت ان الجوهر يصح ان يرى واللون يصح ان يرى والخواهر والالوان تستر كان في صحة الرؤية وهذه الصحة حكم حادث فلا بد لها من علة والحكم المشترك يجب تعليله بعله مشتركة لا متناع تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة والمشارك بين الخواهر والاعراض اما الحدوث واما الوجود لاحتر ان تكون علة هذه الصحة هو الحدود لان الحدوث عبارة عن وجود حاصل وعدم سابق والعدم لا يجوز ان يكون حراً من المقتضى واداسقط العدم عن درجة الاعتبار لم ينق الالوجود والوجود مشترك فيه بين الشاهد والعائب فاداً وجود الله تعالى علة صالحة لصحة رؤيته واداً حصلت البعلة حصل الحكم لا محالة فوجب القول بصحة رؤيته - هذا حاصل الكلام في هذا الباب ولعائل ان يقول صحة الرؤية حكم عديم والحكم العدمي لا يجوز تعليله -

انما قلنا ان صحة الرؤية حكم عديم لان الصحة حكم عديم واذا كانت الصحة امرا
عدميا كانت صحة الرؤية امرا عدميا (١) وانما قلنا الصحة امر عديم لوجهين -
الاول - الدلائل الكثيرة المدكورة في مسألة حدوث الاحسام على ان الصحة
والامكان يمتنع ان يكون صفة موحودة -

والثاني - ان الصحة لو كانت صفة موحودة فلا شك ان العالم قبل وجوده صحيح
الوجود وكانت تلك الصحة صفة موحودة ايضا فيستدعي موصوفا موحودا
وذلك يوجب القول بقدوم العالم وهو محال تست ان الصحة ليست صفة ثابتة
ولاحالة ثبوتية التتة -

انما قلنا ان الصحة لما لم تكن حكما ثابتا امتنع كون صحة الرؤية حالة ثابتة وذلك لان
صحة الرؤية صحة مخصوصة وبكيفية مخصوصية ولما كان اصل الصحة غير ثابت
امتنع ان تكون كقيمتها وصفتها ثابتة لا متناع قيام الثابت بالهي المحض فثبت
ان صحة الرؤية ليست صفة ثابتة ولا حكما ثابتا واذا ثبت هذا امتنع تعليل هذه
الصحة لان التعليل عبارة عن تأثير امر في امر والعدم هي محض وسلب صرف
فيمتنع ان تكون علة ومعلولا -

السؤال الثاني - هب ان صحة الرؤية حكم ثابت فلم قلتم ان كل حكم فانه يجب تعليله
والدليل عليه اتفاق المتكلمين على ان من الاحكام ما يعقل ومنها ما لا يعقل ولذلك
فان صحة المعلوماتية (٢) والمدكورية والمحرية لا تعقل لان هذه الاحكام ثابتة في
المعدومات والعدم لا يصلح للعلية على ما قررتموه في دليلكم وايضا القدر في الساهد
لا تصلح لخلق الجسم فهي مشتركة في هذا الحكم ولا يمكن تعليل هذا الحكم بكونها
قدرا والالرم ان لا تصلح القدرة القديمة لخلق الجسم ولا يمكن تعليل هذا الحكم بكونها
قدرا حادثا لانكم بيتم في دليلكم ان الحدوث لا يصلح ان يكون علة ولا ان يكون
حرء علة فثبت ان هذا الحكم المشترك فيه بين هذه القدرة غير معلل بشئ اصلا -
السؤال الثالث - سلما ان صحة الرؤية حكم ثابت وان كان حكما عدميا اكن الحكم

(١) د - وحب القول بكون صحة الرؤية حكما عدميا (٢) د - صحة الرؤية والمعلوماتية -

العدمى يحس تعليله لكن لا سلم ان صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض وذلك لان صحة كون السواد مرئيا محالة لصحة كون البياض مرئيا والدليل عليه انه يتمتع قيام كل واحدة من هاتين الصحتين مقام الاخرى بدليل ان الجوهر يتمتع ان يرى سواد او السواد يتمتع ان يرى جوهر او لو تساوت الصحتان لقامت كل واحدة منهما مقام الاخرى -

لا يقال - هب ان هاتين الصحتين نوعان مختلفان في الوعي لكهما مشتركان في حس واحد وهو كونه صحة الرؤية فهذا الحكم واحد بحس الوحدة الحسية وحيث يعود التقريب -

لانا نقول - انه لا راع في ان الاحكام المختلفة بحس الوعي وان كانت متحدة في الحس فانه يحور تعليلها بعلل مختلفة في الماهية - الدليل عليه ان المتحركية والساكية والعالمية والقادرية وان كانت مختلفة بحس الوحدة الوعي لكهما متحدة بحس الوحدة الحسية فابها باسرها صفات واحوال ثم انما مع ذلك تعلق بعلل مختلفة في الماهية والحقيقة فشت ان هذا غير ممتنع -

السؤال الرابع - هب ان صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية العرض حكان متما تلان لكن لم لا يحور تعليل الحكيم المماثلين بعلتين مختلفتين والذى يدل عايه وحوه -

الاول - ان الاشياء المختلفة لا يتمتع اشراكها في اوارم متساوية والدليل عليه ان المختلفين يشتركان في صحة الاختلاف فانه كما ان هذا مخالف لذلك فذلك مخالف لهذا فمسمى الاختلاف مشترك فيه وكذا القول في الصدين -

والثاني - وهو ان السواد مخصوص كونه سواد ايصح ان يكون معلوما وكذا البياض مخصوص كونه بياضا ايصح ان يكون معلوما فهذه احكام متساوية معللة بخصوصيات هذه الماهيات وهي مختلفة -

الثالث - وهو ان الماهيتين اذا اشتركتا من وجه احتلفتا من وجه آخر فلا شك ان ما به الاشتراك معيار لما به الاختيار -

اذا ثبت هذا فنقول - اما ان لا تكون بين الاعتبارين ملازمة اصلا واما ان يكون كل واحد منهما مستلزما للآخر واما ان يكون ماله المشاركة مستلزما لماله الممايزة واما ان يكون بالعكس -

والقسم الاول باطل والا لا يترك كل واحد من هذين الاعتبارين عن الآخر فيستدل لا حصل من مجموعها حقيقة واحدة هذا حاف والثاني والثالث ايضا باطل اد لو كان ماله الاشتراك مستلزما لماله الامتياز لما كان ماله الامتياز موحدا للممايزة وذلك محل دلم نبقى الا انقسم الرابع وهو ان يكون ماله الممايزة مستلزما لماله المشاركة فهذا يقتضي الحزم بتعليل الاشياء المتساوية بالعلل المختلفة -

الرابع - او وحيث تمايل الحكم المشترك ووصف مشترك لكان صحة كونه موصوفا بذلك الوصف المشترك معانة بوصف آخر مشترك فيه والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال فعلمنا انه لابد من انتهاء تعليل الاحكام المشتركة الى خصوصيات الماهيات وحيث يلزم تعليل الاحكام المتساوية بالماهيات المختلفة -

لا يهل - الدال على ان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة لا يجوز ذلك لان هذا الحكم لا كان معلا هذه العلة لداته والحكم الثاني مساويا للحكم الاول في الماهية والمتساويان في الالهية يجب استوائهما في الزوارم فيلزم ان يكون الحكم الثاني مستندا الى ما يماثل تلك العلة فثبت ان الحكمين المتساويين يجب تعليلهما بعلمتين متماثلتين - لا ما نقول - ان صح هذا الكلام ارم تبطل جميع الاحكام المبينة بعلة واحدة والاصح لان كرس هذا الحكم معلا هذه العلة المعينة امر ثبت له لداته والحكم المماثل له مساواه في تمام الماهية فيلزم في مثل ذلك الحكم ان يكون معلا بعين تلك العلة وبالايمان باطل وكذا ما ذكرتموه ثم نقول لم لا يجوز ان يقال اسناد هذا الحكم الى هذه العلة ليس متوقفا من ذات الحكم بل العلة المخصوصة لداتها توجب ذلك الحكم فاحصل ذلك الحكم بتلك العلة وحيث اساده الى تلك العلة لا لان داته يوجب الاسناد اليها بل لاجل ان تكون تلك العلة مستلزما له فوجب اساده اليها وهذا كلام دقيق لابد من التأمل فيه -

والسؤال

والسؤال الخامس - هب انه لابد لهذا الحكم المشترك من علة مشتركة فيها فلم قائم
انه لا مشترك بين الجوهر والعرص الا الحدوث والوحد هما الدليل على هذا
الحصر وعدم العلم بالشئ لا يدل على عدم الشئ والسبب والحب لا يبيد الا الطن
الضعيف ثم يقول ههما مشترك آخر وهو كون الشئ ممكن الوحد لذاته -

لا يقال - الا مكان لا يصلح علة للرؤية ويدل عليه وحوه -

الاول - ان الامكان عديم فلا يصلح للعلية -

الثاني - ان الامكان قائم في المعدومات ولا يصلح رؤيتها -

والثالث - لو كان الامكان علة للرؤية لزم صحة رؤية جميع الممكنات والمحم
لا يقول به -

لانا نقول - محي اما ذكرنا الامكان للقدح في قولكم انه لا مشترك بين الجوهر
والعرص الا الحدوث والوحد لا لبيان ان جعله علة لصحة الرؤية وايضا محي
بحث عن الوحد الذي ذكرتم -

اما الاول - فنقول صحة الرؤية عبارة عن علة امكان الرؤية وان كان الامكان
عدميا كانت صحة الرؤية ايضا عدمية ولا يعد تعاديل حكم عديم بعلة عدمية -

واما الثاني - فلم لا يجوز ان تكون صحة (١) علة الرقوية للجموع الحاصل من
الامكان والوحد -

واما الثالث - فهو ان الخصم اخطأ في قوله لا يمكن رؤية بعض الكمات ولكن
لم يحصل لكم من هذا الرهان صحة رؤية الله تعالى -

السؤال السادس - هب انه لا مشترك الا الحدوث والوحد فلم لا يجز ان يكون
العلة هي الحدوث - قوله الحدوث ماهية مركبة من العدم السابق والوحد حاضر
فاذا سقط العدم عن درجة الاعتدال لم يبق الا الوحد الحاضر -

قلنا لا نسلم ان الحدوث عبارة عن الوحد الحاضر واعدم السابق بين الحدوث
عبارة عن الوحد الحاضر المسوق بذلك لعدم السابق فلم قائم بان كونه موق
بعدم نفس العدم والدليل عليه ان الحدوث صفة الوحد وكيفية انه را عدم

قيص الوجود ومما فله وتقيص الشئ لا يكون صفة له ولا كمية له -

السؤال السابع - هب ان العلة لهذه الصحة هي الوجود ولكن لم قلت ان الوجود امر مشترك فيه بين الواحد والممكن والعجب ان عند ابي الحسن الاشعري وجود الشئ ذاته وحقيقته على هذا لما كانت الحقائق مختلفة في حقائقها وحب ان تكون مختلفة في وجوداتها ومع هذا القول كيف يمكنه ان يقول الوجود وصف مشترك فيه -

السؤال الثامن - هب ان الوجود علة لصحة الرؤية ولكن كما يعترض حصول الحكم حصول العلة المؤثرة يعترض ايضا حصول المحل القابل ويعترض فيه عدم المانع الا ترى ان الحياة علة الجهل والشهوة والفرقة والالم واللدنة ثم الحياة حاصلة في ذات الله وصحة هذه الاشياء غير حاصلة اما ان تلك الذات المخصوصة غير قابلة لهذه الاحكام اولاه قامت بتلك الذات صفات مائعة من تحقق هذه الاشياء فتب بهذا ان مع حصول العلة لا يتحقق الحكم الا اذا ثبت ان المحل قابل والمانع رائل فلم قلت ان خصوصية ذات الله تعالى قابلة لهذه الصحة ولم قلت انه لا يوجد هناك ما يكون مانعا من هذه الصحة -

السؤال التاسع - ان القوة اللامسة مدركة للجواهر والاعراض اما انها مدركة للجواهر فلا بالنسبة بين الطويل والعريض والعميق كما اننا نصرنا بدرك التفرقة بين هذه الاحوال فلما دل ذلك على كون المصير مدركا للجسم وحب ان يدل ذلك على كون النفس مدركا للجسم واما ان القوة اللامسة مدركة للاعراض فلا بدرك التفرقة بين الحار والبارد واذا ثبت ان القوة اللامسة مدركة للجواهر والاعراض اطرد الدليل الذي ذكرتم تمامه فيلزم ان تكون علة صحة النفس هي الوجود والله تعالى موجود فوجب ان يصح ان يكون له وساء مدوقا واترامه في غاية البعد -

السؤال العاشر - قولكم الوجود علة لصحة الرؤية يحتمل وجهين -

احدهما - ان يكون المراد منه ان يكون الوجود علة لصحة ان يرى الموجود فقط -

والثاني

والثاني - أن يكون المراد منه أن الوجود علة لصحة أن ترى المساهية -

أما الأول - فما طل قطعاً وذلك لأن المرثي إذا كان هو الوجود فقط والوجود أمر مشترك فيه بين كل الموجودات كان المرثي لحسن المصير أمراً مشتركاً فيه بين كل الموجودات فوجب أن لا يكون اختلاف المحتملات مدركاً بالصبر وهذا دخول في السفسطة -

وأما الثاني - فانه يقتضي أن لا يكون علة صحة رؤية السواد هي الوجود فقط بل أن تكون علة تلك الصحة هي مجموع كونه سواداً وكونه موجوداً وعلة رؤية البياض هي مجموع كونه بياضاً وكونه موجوداً وعلى هذا التقدير يبطل القول بأن علة صحة الرؤية أمر مشترك فيه فالخاصل أنا أن حملنا الكلام على الوجه الأول كانت السفسطة لازمة وأن حملناه على الوجه الثاني يسقط الدليل بالكلية -

السؤال الحادي عشر - هو انه تعالى يصح أن يكون مرثياً في ذاته لكن لم لا يجوز أن يكون رؤيتنا موقوفة على شرط يتمتع ثبوته في حقها فلا حرم يمتنع المشروط لا امتناع ذلك الشرط وهذا كما أن الجسم في نفسه يصح أن يكون محالاً لكونه يتمتع أن يكون محالاً لأن صحة خلق الجسم مشروطة بشرط يتمتع ثبوته في حقها فهائت هذه الصحة في حقها لأن تلك الصحة في نفسها فائتة بل لأن شرط تلك الصحة فائت في حقها فكذا القول في مسئلتنا -

السؤال الثاني عشر - ماد كرتم من الدلائل معارص بما أن الله تعالى قادر على خلق الخواهر وعلى خلق الاعراض فصحة المحاقية حكم مشترك فيه بين الخواهر والاعراض فلا بد من تعادل هذه الصحة بأمر مشترك بين القسمين ولا مشترك إلا الحدوث أو الوجود والحدوث ما طل لما ذكرتم فتستأن عليه صحة المحاقية هي الوجود والله تعالى موجود فوجب صحة كونه تعالى مخلوقاً ولما بطل هذا الكلام فكذا ماد كرتم - فهذا ما عدى من الأسئلة على هذا الدليل وأنا غير قادر على الاحوة عنها من احاب عنها امكنه ان يتمسك بهذا الدليل -

ولسحتم هذا الفصل بخاتمة وهي انقول - اعلم ان الدليل العقلي المعول عليه في هذه

المسئلة هذا الذى اورداه واورده عليه هذه الاسئلة واعترضنا بالبحر عن
الجواب عنها -

اذا عرفت هذا فنقول - مذهبنا فى هذه المسئلة ما احببناه الشيخ ابو منصور (١)
الما ترى يدى السمر قدى وهو ان لا تنس صحة رؤية الله تعالى بالدليل العقلى بل
تتمسك فى هذه المسئلة بطواهر القرآن والاحاديث فان اراد الخصم تعليل هذه
الدلائل وصرها عن طواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها فى رى الرؤية اعترضها
على دلائلهم وبينا صحتها ومعناها عن تأويل هذه الطواهر فهذا مجموع المقدمات
التي يجب تقديمها قبل الخوض فى الدلائل -

الفصل الثالث

فى ذكر الدلائل الدالة على حوار رؤية الله تعالى

الحجة الاولى - ان موسى عليه السلام سأل الرؤية فى قوله (ارنى انظر اليك)
واوكانت الرؤية ممتعة على الله تعالى لما سألها ولهم عليه اعتراضات -
السؤال الاول - قل الكفى لم لا يحور ان يكون المراد من قوله ارنى ان يظهر الله
احوالا تفيد العلم الضرورى بوجود الصانع واطلاق لفظ الرؤية على العلم الضرورى
الحلى محار مشهور -

السؤال الثانى - قل ابو على وابوهاشم ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية
لانفسه بل لقومه والدليل عليه قوله تعالى (قالوا ان تؤمن لك حتى يرى الله حقك)
ثم ان موسى عليه السلام اصاب ذلك السؤال الى نفسه حتى يكون ذلك السؤال
اولى بالاحاطة فلما معه الله تعالى كان ذلك اقوى فى الدلالة على مع العبر -

السؤال الثالث - قل ابو الهذيل يحتمل ان يقال ان موسى عليه السلام كان عالما
بالدلائل العقلية انه تمتع رؤية الله تعالى فسأل الله الرؤية حتى يرى (٢) الدلائل
السمعية المأبعة من الرؤية فتصير الدلائل السمعية والعقلية متعاضدة متوافقة
وكثرة الدلائل توجب ريادة الظاهسية وقوة اليقين ورواى الشك ولهذا السبب

اكثر الله تعالى في القرآن من ذكر الدلائل الدالة على التوحيد والصفات -
السؤال الرابع - قال بعضهم لم لا يحور ان يقال ان موسى عليه السلام ما كان في
ذلك الوقت عالماً بما يتمتع على الله تعالى وهذا وان كان مستعداً الا انه غير
مستحيل (١) ويدل عليه وحوه -

احدها - ان كل صفة من صفات الله تعالى لا يتوقف على معرفتها العلم بصحة السوء
ثم لم بعد ان لا يكون تلك الصفة معلومة للاسياء عليهم السلام وكونه تعالى بحيث
يتمتع رؤيته لا يتوقف على العلم به العلم بصحة السوء فعلى هذا لا يتمتع ان تكون هذه
الصفة غير معلومة لموسى عليه السلام -

الذي - ان المشهور من اهل السنة انهم يحورون الداعي على الاسياء عليهم السلام
حال موتهم فاذا حوروا ذلك فلم لا يحور هذا الجمل -

الثالث - مذهب اهل السنة انه يحس من الله تعالى جميع الاسياء واذا كان كذلك
لم بعد ان يقال ان الله تعالى ما امره بمعرفة هذه الصفة وعلى هذا التقدير لم يكن
ذلك عتياً في حق موسى عليه السلام -

والجواب - اما السؤال الاول فحواه من وجهين -

الاول - ان موسى عليه السلام كان يتكلم مع الله تعالى في هذا الوقت بلا واسطة
وفي هذا الوقت - حد ان يقول يا الهي اظهر لي دليلاً اعرف به وجودك
التماني - انه قل اطر اليك ولو كان المراد ما ذكره الكعبي ان كان يتول اطر الى
ذلك -

اما السؤال الذي فحواه من وجهين -

الاول - ان اولئك الناس كانوا يطأون الرؤية اما ان يتدلى اهلهم كانوا من المؤمنين
او من الكفار ان كانوا من المؤمنين فكانوا الامثلة يتناولون قول موسى عليه السلام
في ان هذا سرار غير حائر وما كان موسى محتاجاً الى اصابة هذا السؤال الى
نفسه ان كانوا من الكفار بهم لا يصدقونه في (٢) ان الله تعالى مع الناس من
سؤال الرؤية رعلى العقدين اصابة هذا السؤال الى نفسه عتاً -

الثاني - ان هذا السؤال او كان محالا لمعهم عنه الا ترى ان القوم لما قالوا له (اجعل لنا إلهًا كما لهم آلهة) معهم عن هذا الكلام وقال (انكم قوم تجهلون) -
 اما السؤال الثالث - فخوانه انه عليه السلام اما ان يقال انه كان شاكيا الامتناع والحوار او يقال انه كان فاطعا بالامتناع فان قطعنا (١) انه كان، ساكيا الحوار لرم كونه جاهلا بالله تعالى وهذا لا يليق بالانبياء عليهم السلام وان قلنا انه كان قاطعا بامتناع الرؤية على الله تعالى كان الادب ان يقول رب ردي دايلا على امتناع الرؤية واما ان يسأل الرؤية مع العلم بامتناعها فهذا لا يليق بالعقلاء -
 اما السؤال الرابع - فخوانه ان الامة مجمعة على ان علم الانبياء والرسول عليهم السلام بدأت الله تعالى وصعاقبه اتم واكمل من علم كل واحد من آحاد الامة - اذ ان كنت هذا مقول لما كان العلم بامتناع الرؤية حاصلًا لكل واحد من آحاد المعتزلة فلو لم يكن حاصلًا لموسى عليه السلام لكان كل واحد من المعتزلة اعرف بدات الله تعالى وصعاقبه من موسى عليه السلام ولما كان هذا باطلا بالاجماع سقط هذا السؤال -

الحجة الثانية - رؤية الله تعالى معلقة على شرط حائر والمعلق على الشرط الحائر حائر ورؤية الله تعالى حائره -

اما قلنا ان رؤية الله معلقة على شرط حائر لان رؤية الله تعالى معلقة على استقرار الحيل واستقرار الحيل حائر فيلزم ان تكون رؤية الله تعالى حائرة واما قلنا ان رؤية الله تعالى معلقة على استقرار الحيل لقوله تعالى (فان استقر مكانه فسوف تراه) واما قلنا ان استقرار الحيل حائر لان الحيل حسم وكل حسم فانه يمكن ان يكون ساكيا واما قلنا ان المعلق على الحائر حائر لان تقدير وقوع ذلك الشرط الحائر ان لم يحصل المشروط لزم الكذب في كلام الله تعالى وان حصل كان الحوار قبله حاصلًا وهذه نكتة حسنة -

فان قيل - لاسلم ان رؤية الله تعالى معلقة على شرط حائر قوله لانها معلقة على استقرار الحيل وانه حائر فلما بل هي معلقة على استقرار الحيل حال كون الحيل متحركا

واستقرار الحمل حال كون الحمل متحركا محال - وأما قلنا ان الرؤية معلقة على استقرار الحمل حال كونه متحركا لانه لو كان معلقا على استقراره لاحال كونه متحركا واستقراره في غير حال حركته يكون واقعا حاصلًا لاحالة لان الجسم كلما لم يكن متحركا كان ساكنا لاحالة وعلى هذا التقدير يكون شرط وقوع الرؤية حاصلًا وكان يجب ان تحصل الرؤية وحيث لم تحصل الرؤية عليها ان الشرط لم يحصل وأما يصح ان يقال لم يحصل الشرط اذا قلنا ان الشرط هو استقراره حال حركته واذا كان كذلك كان هذا الشرط محالًا فثبت ان رؤية الله معلقة على شرط محال فلم يلزم القول بخوار رؤية الله تعالى -

والجواب - ان الشرط هو استقرار الحمل واستقرار الحمل هذا من حيث هذا المفهوم امر حائر الوجود فثبت ان الرؤية معلقة على شرط حائر الوجود - اقصى ما في باب ان يقال - دل دليل مفصل على انه واحد في ذلك الوقت مانع الا ان الذي دل اللفظ على كونه شرطًا للرؤية امر حائر فكان المقصود حاصلًا -

الفصل الرابع

في بيان ان الطر المقرون بحرف الى هل هو موضوع للرؤية ام لا وقد اختلف الناس فيه فرغم بعض اصحابنا انه للرؤية وانكر ذلك بعض المحققين مما وجهوا المعارضة وقالوا لفظ الطر موضوع اما لكون الحدقة مقابلة للرئي كما يقال حبلان متناظران اي متقابلان واما لتقليب الحدقة السليمة نحو المرئي طلبًا للرؤية -

واحتج من قال بان لفظ الطر المقرون بالي للرؤية بالقرآن والشعر اما القرآن فآيتان -

الاولى قوله تعالى (رب ادنى اطر اليك) والاستدلال به من وجهين -

الاول انه لو كان الطر عبارة عن تغليب الخدمة الى جهة المرئي لكان معنى الآية

ارنى حتى اقلب حدقتى الى جهتك وهذا يقتضى ان يكون موسى عليه السلام قد اثبت الجهة لله تعالى وذلك باطل -

والثانى - انه رتب المطر على الاراءة والمرتب على الاراءة هو الرؤية لا تعليق الحدقه بيدل هذا على ان المطر هو الرؤية -

الآية الثانية قوله تعالى (ألا يظفرون الى الابل كيف خلقت) والذى يصيد معرفة كيفية الخلقة هو الرؤية لا تعليق الحدقة -

واما الشعر فقول النابعة -

وما رأيتك الا بطرة عرضت يوم الامارة والمأمور معدود

استثنى المطر عن الرؤية فوجب ان يكون المطر من حسن الرؤية وقال آخر -

نطرت الى من حسن الله وجهه فيا بطرة كاذب على وامق تقصى

ومعلوم ان الذى يقصى على الوامق هو رؤية المعشوق لا تعليق الحدقة نحوه -

واما الذين انكروا كون المطر المقرون بالى معيدا للرؤية فقد احتجوا بحمسة وعشرين وجها -

الحجة الاولى - قوله تعالى (وتراهم يظفرون اليك وهم لا يصرون) وحده

الاستدلال من وجهين - الاول انه اثبت المطر وبهى الانصار وهذا يدل على ان

المطر غير الانصار - الثانى انه تعالى حكم بانه يرى بطرهم اليه ولاسك ان الرؤية

لا ترى لما كان المطر مرئيا والرؤية غير مرئية وحب ان لا يكون المطر هو الرؤية -

فان قيل انه تعالى اثبت المطر للاصنام بقوله تعالى (وتراهم يظفرون اليك)

ولاشك انه لم يحصل للاصنام تعليق الحدقه الى جهة المرئى فوجب ان لا يكون

المطر عبارة عن تقاييب الحدقة -

قلنا - المطر ههنا دمسر بالتقابل يقال حبلان متناظران اى متقابلان وهذا المعنى

كان حاصله للاصنام -

الحجة الثانية - قوله تعالى فى صفة الكفار (ولا يبطر اليهم) يعنى كونه تعالى ناظرا

اليهم ولاسك انه كان يراهم فيلزم ان يكون المطر غير الرؤية -

فان قيل لو كان المطر عمارة عن تقليب الحدة لكان معنى الآية انه تعالى لا يقلب حدقته اليهم و معلوم ان ذلك باطل -

قلنا - لو جعلنا المطر حقيقة في تقليب الحدة امكن حمل قوله تعالى ولا يطر اليهم على ترك الرحمة اما لو جعلناه حقيقة في الرؤية لا يمكن حمله على ترك الرحمة فكان الاول اولى والذي يدل على ما قلناه وذلك لان تقليب الحدة الى جانب الشيء لا يختاره الانسان الا اذا احبه ومتى احبه فانه يرحمه طاهرا فحصل بين تقليب الحدة الى جهة الشيء وبين اتصال الرحمة اليه هذه الملازمة - وايضا تقليب الحدة الى جهة الشيء وايصال الرحمة اليه فعلا ان اختياره ان يحصل بينهما هذه المساهمة والملازمة وكل واحد منهما سبب مستقل لحسن المحاراة لو جعلنا المطر عمارة عن الرؤية لم يحصل بينه وبين الرحمة لا الملازمة ولا المشاكلة اما الملازمة فلاه ايس كل ما يراه الانسان احبه بل الذي يختاره الانسان فانه يحبه لكن اختيار الرؤية ليس الا بتقليب الحدة نحوه فتنت ان حمل المطر على تقليب الحدة اولى -

الحجة الثالثة - لو كان المطر عمارة عن الرؤية لوجب ان يقال رأيت اليه كما يقال طرب اليه واجمع المعسرون على ان قوله تعالى (ألم ير الى ربك) محاروا ان يقال بطربه كما يقال رأيت له ولما لم يصح ذلك علمنا ان المطر غير الرؤية -

الحجة الرابعة - يقال طرب الى الهلال فلم ادره اثبت المطر مع عدم الرؤية -
الحجة الخامسة - يقال اما ترى كيف يطر فلان الى الهلال وكيف يطر فلان الى فلان وهذا يدل على ان المطر مرئي ولا شك ان الرؤية غير مرئية فوجب ان يكون المطر معيارا للرؤية -

الحجة السادسة - يقل ما ركب اطر الى الهلال حتى رأيه ولا شك ان ما به اشئ غير ذلك الشيء -

الحجة السابعة - قول الشاعر -

طرت اليها من وراء حصاص فابصر وجهها ذا عيا المعاصي

رتب الابصار على انظر بهاء التعقيب وهذا يدل على ان الابصار غير المطر -

الحجة الثامنة - يقال انطرائى ريد حتى ترى وجهه ولو كان المطر عمارة عن الرؤية والابصار لبرل هذا الكلام مرة قوله ابصر ريدا حتى تنصره -

الحجة التاسعة - ان قوله بطرت الى ريد يعيد ان طره انتهى اليه لان حرف الى لانهاء الغاية فخرى ذلك محرى قوله اشرت اليه واوأت اليه وذلك يعيد الحركة الى الشئ على وجه ينتهى اليه وهذا انما يصح لو كان المطر عمارة عن تحريك الحدقة الى مائلة المرئي -

الحجة العاشرة - اهم نقسمون المطر الى اقسام كثيرة فيقولون بطر فلان الى بطر راص وطر عصان وطر متحير - قال النابعة -

بطرت اليك الحاجة لم تقصها بطر المريض الى وحوه العود

وقال آخر (بطر التيوس الى شفار الحارر)

ومعلوم ان رؤية هؤلاء واحدة لا هم يرون الشئ على ما هو عليه ومن المتع ر قوع التفاوت في نفس الرؤية بل المراد من قوله بطر الى بطر عصان وصف عينه مما تكون عليه عين العصان من الانحراف والارورار ولا يعارض هذا بقولهم فلان يرانى عين الرضا وعين العصب وعين الدل لان في هذا الكلام ما ادخلوا التقسيم على الرؤية بل اصابوا الرؤية تارة الى عين الرضا وتارة الى عين العصب - الحجة الحادية عشر - اهم يصفون المطر بما لا يمكن ان توصف به الرؤية وذلك يوحى الساب بينهما فانه بوصف المطر بكونه شررا - قال الشاعر (ولا حير بالعصاء والطر الشرر) ومعلوم ان الشرر كيفية في موضع العين وتحريكها ومما اهم يصفون المطر بالشدة والصلابة اشدها قتيبة -

يتعارصون اذا التقوا في موطن بطر ايريل دواطن الاقدام (١)

قال ابن قتيبة يكاد يرملها من شدته وصلابته والمراد من تلك الشدة الاعتماد على الحدقة في تعليقها وتحريكها -

الحجة الثانية عشر - ان الذى يقدر عليه الانسان في باب الرؤية انما هو قلب

(١) كذا في ر - يتعارصون - وفي مصحح بلا نقط - والصواب - يتقارصون -

الحدقة الى جهة الرئي فاما حصول الرؤية فليس ذلك في قدرة الانسان -
 اذا ثبت هذا فنقول - لو حملنا لفظ النظر على تقايص الحدقة كان قولنا في الامر والهي
 اطر ولا يطر محولا على الحقيقة اما لو حملنا النظر على الرؤية لو حب حمل قولنا اطر
 ولا يطر على مقدمات الرؤية لاعلى نفس الرؤية فيصير هذا اللفظ محارا ومعلوم
 ان حمل الكلام على معنى يبقى اللفظ معه حقيقة اولى من جملة على معنى يبقى اللفظ
 معه محارا وهذا يقتضى كون لفظ النظر حقيقة في تعليل الحدقة لافى الرؤية -

الحجة الثالثة عشر - ان النظر معناه بالفارسية (نكريستن) والرؤية معناه بالفارسية
 (ديدن) والفرق بين قولنا (نكريستن) وبين قولنا (ديدن) معلوم في الفارسية
 بالساهة فاهم يقواون (لسيار نكريستم والسته نديدم) وآخرون يقواون (لسيار
 نكريستم وآخ نديدم) ومعلوم اهم يريدون بقولهم (نكريستم) تحريك الحدقة
 الى تلك الجهة التي يعتقدون حصول المرئي فيها وذلك يحقق ما قلناه -

الحجة الرابعة عشر - ما اسد بعضهم -

وقفت كاني من وراء راحة الى الدار من فرط الصيانة اطر
 فبيدني طوراً تعرقن من المكافاعشي وطورا يحسرا فابصر
 جعل نفسه ناظرا حال كونه مصرا وغير مصر وهذا يدل على ان النظر
 غير الابصار -

الحجة الخامسة عشر - ما اسده او على الفارسي في كتاب الحجة -

فيامي هل تحري نكائي ممتله مرارا واهامي عليك الروافر
 واني متى اشرف من الخائب الذي نه اب من بين الخواب ناظر
 قل 'وعلى الفارسي يطلب هم الخراء على كونه ناظرا اليها ولو كان النظر عبارة
 عن الرؤية لما كان قد طلب الخراء على سمعته ولدته وحصول عرصه وذلك
 لا يقوله عاقل -

الحجة السادسة عشر - اسد بعضهم -

اذا يطر او'سبون صذب واعرصت وان عاوا قاب السب على العهد

جعل قوله وان عملوا في مقابلة قوله بطروا وانما يعمل الانسان عن امر يعمله
ويشتغل بتحصيله وما ذلك الا غلب الخدقة -

الحجة السابعة عشر - اشد عصهم -

وبطرة دى شخص وامق اذا ما الركائب حاورن ميلا

اثبت الطر بعد محاورة الركائب ميلا ومعلوم ان الرؤية غير حاصلة في هذا
الوقت فلما اثبت الطر حال عدم الرؤية ثبت ان الطر غير الرؤية -

الحجة الثامنة عشر - ومن ههنا يذكر الوحوه الدالة على ان الطر المقرون بحرف
الى قد يحى معنى الانتظار لا معنى الرؤية فيقول قوله تعالى (الى ربها ناطرة)
معناه انها تنظر الى الرب لا الى غيره وذلك لان بقدم المفعول يفيد الحصر كما في
قوله تعالى (الا الى الله تصير الامور) (وعليه توكل واليه ايب) و (ان الى ربك
المسهي) و (ان الى ربك الرجعي) و (الى ربك يومئذ المساي) اذا ثبت هذا فيقول
مقتضى الآية انهم لا يبطرون الى غير الله تعالى ولا شك انهم يرون غير الله تعالى
ودلك لانهم يرون الحمة والبار ومراقى القيامة وذلك لان المؤمنين بطرة في ذلك
اليوم لانهم هم الآمسون الذين لاحوف عليهم ولا هم يحربون فلما دلت الآية على
انهم لا يبطرون الى غير الله تعالى ودل العقل على انهم يرون غير الله علما ان الطر
غير الرؤية اما اذا حملنا هذا اللفظ على الانتظار صح هذا الحصر وذلك لانهم
لا يبطرون الا رحمه الله ولا يتوقعونها الا منه -

الحجة التاسعة عشر - حكى عن الخليل انه قال بطرت الى فلان بمعنى انتطرتة -

وعن ابن عباس رضى الله عنه انه قال تقول العرب انما انظر الى الله تعالى ثم الى فلان
وهذا الاستعمال ايضا حاصل في الفارسية فانهم يقولون فيمن بطمع في امر يتوقعه
(فلان را چشم بر فلان كارسب و بطراو بر فلان كارسب و لان كاردى
دامى نگرد) فثبت ان هذا الاستعمال متعارف مشهور في العربية وفي الفارسية حتى
ان الاعمى قد يذكر هذا اللفظ فيقول عبي ساحة اليك ويطرى الى الله تعالى
ثم اليك -

كتاب الاربعين ٢٠٧

الحجة العشرون - قول الشاعر -

وحوه نا طرات يوم بدر الى الرحمن تنتظر الخلاصا

اثبت الطر المقرون بحرف الى لاعمى الرؤية بل معنى الانتظار -

لا يقال - ان بعض الرواة روى هذا البيت على وجه آخر - وحوه نا طرات يوم

نكر - ورعم ان مراد الشاعر يوم اليمامة وسمى يوم نكر لان ائقتال وقع بين عسكر

انى نكر رضى الله عنه وبين مسيلمة الكذاب والمراد من الرحمن فى الست مسيلمة

الكذاب وبهم كانوا يسمونه رحى اليمامة وكانوا يظرون الى وجهه ويظهرون

فيه ان يخلصهم عن ذلك البلاء -

لا يقول لا مفاة بين الروايتين مقلها -

الحجة الحادية والعشرون - قول الكميث -

وشعث نظرون الى بلال كما نظر الطاء الى العمام

ومعلوم ان الطاء ينظرون حيا العمام فعلمنا ان بطر الشعث الى بلال هو معنى الاسطار

الا انه شبه بطرهم الى بلال بطرهم الى حيا العمام -

الحجة الثانية والعشرون - قال آخر -

و اذا بطر اليك من ملك والحر دواك رد تى نعا

وصف نفسه بكونه نا طرا الى الملك حال ما كان الحر حائلا بينهما وذلك لا يمتثل

الرؤية ولما ان المراد هو الانتظار -

الحجة الثالثة والعشرون - قال العميث -

وحوه بها ليل الحجار على النوى الى ملك ران المعارب نا طره

اثبت ان بها ليل الحجار يظرون الى ملك المعرب وذلك لا يمتثل الرؤية بل

يتمل الانتظار -

الحجة الرابعة والعشرون - قال بعضهم -

ووم بدى فار رأيت وحوهم الى الموب من وقع السيوف نوا طرا

والمراد الانتظار لان الموب لا خلاف فى انه لا يرى -

لا يقال المراد من الموت الرحل القتال كما في قوله انا الموت لاناة قول لاشك
ان تسمية الرحل القاتل بالموت محار فلا يصار اليه الا عند الضرورة -
الحجة الخامسة والعشرون - قول الابيوردى في صفة عين ممدوحه -
هى التى لا تزال الدهر ناطرة الى العلى ولروا روى كتب
فقوله ناطرة الى العلى معناه كونها طالمة للعلی ومتوقعة له -

محملة هذه الوجود الاول دالة على ان الطر المقرون بحرف الى ليس للرؤية وهذه
الوجود الاحيرة دالة على انه لا انتظار -

لا يقال - قد اشتهر من علماء اللغة انهم قالوا الطر اذا لم تكن مقرونا بحرف الى افاد
الانتظار يقال طرته اى اسطرته اما اذا كان مقرونا بحرف الى فانه ليس الانتظار -
لانا نقول لما حصل التعارض بين دلائلنا ودلائلكم فلا بد من التوفيق وطريقه ان
توهم طرته بمعنى انتطرته انما يقال في انتظار محيى اللسان بنفسه اما اذا كان منتظر
الرفدا والمعونة فقد يقال فيه طرت اليه ومنه قولهم انما طرى الى الله ثم اليك فهذا
مجموع البحث في هذه المسئلة اللغوية -

واعلم ان الاقرب ان يقال الاصل في قول القائل طرت اليك تقليب الحدقة نحو
ثم قد يستعمل في الرؤية من حيث ان تقليب الحدقة سبب رؤية ويستعمل
ايضا في الانتظار من حيث ان تقليب الحدقة سبب الانتظار فان من انتظر شيئا
فانه يقلب الحدقة نحو الجهة التى ينتظر المقصود منها فهذا ما عدى في هذا البحث
الله طي -

الفصل الخامس

في اقامة الدلالة على ان المؤمنين يرون الله تعالى

يوم القيامة ويدل عليه وجوده

الحجة الاولى - قوله تعالى (وجوده يومئذ باصرة الى ربها ناطرة) فقول الطر ان
كان هو الرؤية فالمطلوب حاصل وان كان عبارة عن تقليب الحدقة الى جهة
الرئى فقول هذا في حق الله تعالى محال فوجب حمل لفظة الطر على الرؤية اطلاقا

لفظ السب على المسب فان المطر سب للرؤية ولان المقصود من قلب الحدة انما هو الرؤية -

فان قيل - لاسلم انه حصل في هذه الآية لفظ المطر مقرونا بحرف الى وقوله (الى ربها ناطرة) فلا نسلم ان الى ههنا من حروف الحريل هو عندنا اسم وبيانه من وجهين الاول انه واحد الآلاء على ما ذكره الارهرى في كتاب التهذيب قال للشاعر وهو الاعشى -

ايص لا يرهب الهرا لولا يقطع رحما ولا يحون الى

اي لا يحون بعينه لادان ثبت هذا مقول انا توافقنا على ان لفظ ناطرة اذا كان عاريا عن حرف الى اود معنى الانتظار كقوله تعالى (ناطرة ثم يرجع المرسلون) اذا عرفت هذا مقول لم لا يحور ان يكون تقدير الآية وحوه يومئذ ناصرة (١) اي نعمة ربها منتطرة -

الثاني - ان لفظ الى جاء بمعنى عند قال الشاعر أوس -

فهل لكم فيما الى فاسي طيب مما اعى المطاسى حديما

اي فهل لكم فيما عدى ادا ثبت هذا فلم لا يحور ان يكون تقرير الآية (وحوه يومئذ ناصرة عند ربها ثم قال بعد ذلك ناطرة اي مطرة وهو خبر عن الوحوه والتقدير وحوه يومئذ ناصرة عند ربها منتطرة نعمة ربها سلمها انه حصل في هذه الآية لفظ المطر مقرونا بحرف الى لكن لا سلم انه للرؤية قوله لفظ المطر بقلب الحدة ولا يمكن حمله ههنا على هذا المعنى فوجب حمله على لاره وهو الرؤية - قلنا - حصل ههنا وجهان آحرا من المحار الاول اصمار المصاف والتقدير الى ثواب ربها ناطرة والثاني ان قلب الحدة الى جهة كما يلزمه الرؤية فكذلك يلزمه نوع المع وهو الانتظار فلم كان حمل اللفظ على المحار الذي ذكرتم اولى من حمله على احد هذين المحارين -

والجواب - اما حمل لفظ الى على واحد الآلاء او على معنى عند فانه يقتضى حمل قوله ناطرة على الانتظار وذلك غير حائر لان الانتظار يلزمه العم كما قيل الانتظار

(١) لم يدكر باقى الآية والتفسير يقتضيه -

الموت الاحمر والشارقة مما يوحى اعم غير لا تقه بالكمة قوله المراد من الآية الى ثواب رها باطرة - قلنا هذا مدح من وحيين -
 الاول ان مدهتم اليه يوحى الاصهار في الآية وما دهمها اليه يوحى المحر والمحر
 حر من الاصهار على ما يباه في اصول الفقه -
 والى - ان النظر الى الثواب لا يهد المرح فلا بد من اصهار زيادة اخرى وهو
 كون ذلك الثواب واصلا اليه وتكتير الاصهارات خلاف الاصل قوله بحمله على
 الا يتطار قلما يباه به غير حائر -

الحجة الثانية - قوله تعالى (للمسلمين احسنوا الحسنى وزيادة) والاستدلال به من وحيين
 الاول ان الالف واللام في الحسنى اما ان تكون للاستعراق او للمعهود ولا يحور
 حمله على الاستعراق والالذ حلت الريادة فيه وذلك يمنع من عطف الريادة
 عليها ووحى حمله على المعهود ولا معهود بين المسلمين الا الحجة وما فيها من الثواب
 المشتمل على المصلحة وعلى التعظيم وادا كان كذلك ووحى ان تكون الريادة (١)
 شيئا معائر للثواب المشتمل على المصلحة وعلى التعظيم وكل من است شيئا رائدا
 على المصلحة وعلى التعظيم الموعود به في يوم القيامة قال انه هو الرؤية فوحى ان
 يكون المراد من هذه الزيادة الرؤية -

الثاني - ان العقل المستفيض صح عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم انه قال
 الرادة هي النظر الى الله تعالى -

الحجة الثالثة - قوله تعالى (كللا اهتم عن دهم يومئذ لمحجوبون) ذكر كون الكفار
 محجوبين عن الرب سبحانه وتعالى في معرض التحقير لشأهم فهذا يقتضى ان
 يكون المؤمن المعظم مرأى به -

الفصل السادس

في حكاية شبه المعتزلة في انكار الرؤية والحواف عنها

اعلم انهم تنه سكون بوحوه عناية وبوحوه نقاية اما الشبه القليلة فارب -

الشبهة الاولى - التمسك بقوله تعالى (لا تدركه الابصار) اعلم انهم تارة يتمسكون بهذه الآية في بيان انه تعالى لا يراه احد و اخرى في بيان انه ممتنع ان يراه احد - اما الوجه الاول - فتقريره ان نقول الادراك المصاعف الى المصير هو الرؤية و الابصار بدليل انه لا يصح اثبات احدهما مع نفي الآخر فلا يصح ان يقال رأيت و ما ادركته بعيني وان يقال ادركته بعيني و ما رأيت و هذا يدل على ان ادراك البصر والرؤية شيء واحد -

اذا ثبت هذا فنقول - بانه تعالى هي ان يدركه احد من الابصار و هذا يتناول جميع الابصار في جميع الاوقات و ذلك يقتضي ان لا يراه احد في شيء من الاوقات - و اما الوجه الثاني - فهو انه تعالى يمدح نفسه بانه لا يدركه شيء من الابصار و كل ما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا و النقص على الله تعالى محال فوجب ان تكون الرؤية ممتعة على الله تعالى -

الشبهة الثانية - تمسكوا بقوله تعالى لموسى عليه السلام (لن تراني) وهذه الكلمة لتأيد دليل قوله تعالى (قل لن تشعروا) فتست ان موسى عليه السلام لا يراه قط و اذا ثبت هذا في حق موسى ثبت في حق غيره لا بعداد الاجماع على انه لا قائل بالفرق -

الشبهة الثالثة - تمسكوا بقوله تعالى (و ما كان لشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب) دلت هذه الآية على ان كل من يكلم الله تعالى فانه لا يراه و اذا ثبت عدم الرؤية في وقت الكلام ثبت عدم الرؤية في غير وقت الكلام ضرورة انه لا فائل بالفرق -

الشبهة الرابعة - انه تعالى مادكر الرؤية في القرآن الا وقد استعطفها - و ذلك في ثلاث آيات -

اولها قوله تعالى (و ادعنا يا موسى ان يؤمن لك حتى يرى الله جهرة فاحدثكم الصاعقة و انتم تطرون) و فيها قوله تعالى يسئلك اهل الكتاب ان تدرل عليهم كتابنا من السماء فقد سئلوا موسى اكرم من ذلك فقالوا ارنا الله جهره فاحدثهم

الصاعقة بظلمهم) وثانها قوله تعالى (وقال الذين لا يرجون لقاءنا اولا ابرل عليا الملا ئكة اورى ربنا لقد استكبروا في انفسهم) الآية وهذا الاستعظام يدل على ان رؤية الله تعالى ممتعة -

واما الشبهة العقلية - فهي ايضا اربع -

الشبهة الاولى وهي شبهة الموانع وقيل تقريرها لاند من مقدمة وهي ان الاشياء التي يجب حصول الانصار في الشاهد عند حصولها ثمانية -

احدها سلامة الحاسة - وثانيها كون الشيء بحيث ان يكون حائر الرؤية وثانثا ان لا يكون في عاية العد - والرابع ان لا يكون في عاية القرب - والخامس ان يكون مقابلا للرأى اوى حكم المقابل - والسادس ان لا يكون في عاية اللطافة - والسابع ان لا يكون بين الرأى والمرئى حجاب - والثامن ان لا يكون في عاية الصغر - قالوا عند حصول هذه الامور الثمانية يجب حصول الانصار اذ لو لم يجب لحار ان يحصل محصر تما حال عالية وشموس مصيئة واصوات هائلة ومخى لا يراها ولا يسمعها وذلك يقتضى دخول الانسان في الجهالات -

اذا عرفت هذه المقدمة فمرجع الى تقرير الشبهة - فنقول اما الشرائط الستة الاخيرة فلا يمكن اعتبارها الا في رؤية الاحسام والله تعالى ليس محسوم فلا يمكن اعتبار هذه الشرائط في رؤيته فعلى هذا لو صحت رؤيته لوحب ان لا يصير في حصول رؤيته الامر ان سلامة الحاسة وكونه بحيث يصح ان يرى وهذا ان الامر ان حاصلان الآن فثبت انه لو صحت رؤيته لوحب ان يراه الآن ولما لم يكن الامر كذلك وجب ان يقال انما لا يراه الآن لانه لا تصح رؤيته -

الشبهة الثانية - شبهة المقابلة ان كل ما كان مرئيا وحب ان يكون مقابلا للرأى اوى حكم المقابل له وذلك لا يصح الا في (١) الشيء الذي يكون حاصله في الخير والمكان والله تعالى ليس في المكان والخير فامتنع كونه مقابلا للرأى اوى حكم المقابل له فامتنع كونه مرئيا - وانما قلنا ان المرئى يجب ان يكون مقابلا اوى حكم المقابل احترازا عن صور ثلث -

احدها - انا رى الاعراض مقابلة للجسم الالهى حالة فى الاحسام المقابلة للرأى
مكاتب فى حكم المقابلة -

وثانيها - انا رى وحوها فى المرآة ويستحيل ان يكون الوحه مقابلا لنفسه الا ان
الشعاع يمحرج من العين الى المرآة ثم يعكس من المرآة الى الوحه بهذا الطريق
يكون الوحه حاريا محرى المقابل لنفسه -

وثالثها - الشئ الذى يوضع فى الرطوبة فانه وان لم يكن فى مقابلة العين الا ان شعاع
العين يعطف عليه ويصير مرثيا فهو ايضا فى حكم المقابل -

اذا عرفت هذا مقول - ان انا الحسين المصرى ادعى العلم الصرورى بان لا يكون
مقابلا ولا فى حكم المقابل يتمتع ان يرى -

الشبهة الثالثة - شبهة الانطباع وهى ان كل ما يصير مرثيا لا بد وان تنطبع صورته
ومثاله فى العين والله تعالى لا صورة له ولا مثال فوجب ان يتمتع رؤيته -

الشبهة الرابعة - ان كل ما كان مرثيا فلا بد له من لون وشكل ودليله الاستقراء و
الله تعالى مره عن ذلك فوجب ان لا يرى بهذا مجموع شبههم فى هى الرؤية -
والجواب عن الشبهة الاولى وهى تمسكهم بقوله تعالى (لا تدركه الابصار)
من وحوه -

الاول لا سلم ان الادراك عبارة عن الرؤية بل هو عبارة عن الوصول يقال ادرك
العلام اذا صار بالغا وادركت الثمرة اذا وصلت الى حد النضج وقال تعالى (قال
اصحاب موسى انا لمدركون) اى للمحققون اذا عرفت هذا مقول ان من رأى شيئا
ورأى اطرافه وبهاياته قيل انه ادركه على تقدير ان يكون قد احاط به من جهة
حواسه وهذا المعنى اما يتحقق فى الشئ الذى له اطراف وبهايات والبارى تعالى
مره عن ذلك فلم تكن رؤيته ادراكا التة فلم يلزم من هى الادراك هى الرؤية
على الحاصل ان الادراك رؤية مكتفية (١) ولا يلزم من هى الرؤية المكتفية هى اصل
الرؤية كما ان يعرف الله ولا يحيط به وكذلك رآه ولا يدركه -

الوحد الثانى فى الجواب هب ان ادراك العين عبارة عن الرؤية الا ان قوله تعالى

(١) كذا - ولعله مكتبة فى الموضعين

(لا تدركه الابصار) بقيص امولنا تدركه الابصار وقولنا تدركه الابصار يقتضى ان يدركه كل احد لان الالف واللام اذا دخلتا على اسم الجمع يهيد الاستعراق وبقيص الموحدة الكلية السالبة الخيرية فكان قوله لا تدركه الابصار معناه انه لا يدركه جميع الابصار ونحن نقول بموحده فانه لا يراه جميع المصريين فان الكافرين لا يرونه بل يراه بعض الابصار -

الوحدة الثالثة في الجواب - انا نقول بموحدة الآية انه لا تدركه الابصار فلم قلتم فانه لا يدركه المصريون فان قالوا المراد من الابصار في الآية المصريون والاحرحت الآية عن ان يكون مميذة مقول اذا حملنا الابصار على المصريين وحب ان يكون معنى قوله تعالى (وهو يدرك الابصار) انه يدرك جميع المصريين ولا يراع في انه تعالى بمصر فيلزم بحكم هذه الآية ان يصير نفسه وانتم لا تقواون به -

الوحدة الرابعة في الجواب - هب ان طاهره يدل على هي الرؤية عن جميع المصريين الا انه عام وقوله تعالى (وحره يومئذ ناصرة الى ربها ما طره) خاص والخاص مقدم على العام -

واما الوحدة التي في تمسكهم بالآية - فعول ذلك انما يلزم اوجملنا الادراك على الاحاطة قلنا هب ان الادراك محال على الله تعالى فلم قلتم بان الرؤية ممتعة وايضا نقول هذا الاستدلال معارض بان رؤية الله تعالى لو كانت ممسعة لما حصل المدح فانه لا يرى الا ترى ان المعدومات تمتع رؤيتها وليس لها مدح بل المدح انما يحصل لو كانت رؤيته جائزة تم انه سبحانه وبعالى يقدر على مع الابصار عن ذلك -

ادانئت هذا بقول - هذه الآية تدل على ان رؤية الله تعالى جائزة من هذا الوجه وادانئت الحوار وحب القول بالوقوع في القيامة ضرورة انه لا فائل بالفرق وايضا فقولهم ان كل ما كان عدمه مدحا كان وجوده ممتعا مفهوس فانه تعالى يمدح سبي الظلم والعتث عن نفسه حيث قال (وما ربك بظلام للعبيد) وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا) مع ان مذهب المعتزلة انه تعالى قادر على فعل الظلم والعتث -

اما الخواب عن الشهة الثانية وهي التمسك بقوة تعالى (لى ترى) فقول كلمة لى لا يدل على التأييد بدليل قوله تعالى (ولى يتموه اندا) مع انهم يتمونه فى الآخرة -

والخواب عن الشهة الثالثة - وهي التمسك بقوله تعالى (وما كان لشر ان يكلمه الله الا وحيا) فقول الوحي هو ان يسمع ذلك الكلام بسرعة وليس فيه ان يكون محجوبا عن رؤية الله تعالى ام لا -

واما الخواب عن الشهة الرابعة ان يقول لم لا يحور ان يكون ذلك الاستعظم لاحل انهم طلبوا الرؤية على سبيل التعنت والعماد والدليل عليه انه تعالى استعظم ايضا طلبهم لارال الملائكة ولا مراعى فى حوار ذلك الا انهم لما طلبوه على سبيل العماد استعظم الله ذلك وكذا فى سؤال الرؤية -

واما الشبهة العقلية - فقول اما الشهة الاولى وهي شهة المواضع والخواب عنها على مقامين -

المقام الاول - لانسلم ان عدد حصول الشرائط الثمانية يحجب حصول الابصار ويدل على انه غير واحد عقلا وحرمانا -

الحجة الاولى - انا يرى الجسم الكبير من البعد صغيرا فان رأينا جميع احراره وحب ان لا يراه صغيرا بل كبيرا وان لم ير شيئا من احرائه وحب ان لا يراه البسة وان رأينا بعض احرائه دون البعض مع ان جميع الاحراء بالنسبة الى اقرب والبعد واللطفة والكتابة وعدم الحجاب وسلامة الخاسة وصحة الرؤية وتساوية لرم ان لا يكون الادراك مع حصول هذه الشرائط واحدا -

لا يقال انا اذا ابصرنا شيئا اتصل بطرفيه من العين حطان شعاعان كساقى المثلث وصار عرض المرئى كالخط الباطن فحصل هناك مثلث ثم يمحرح من نقطه انظر حط آخر الى وسط المرئى فاقسم عليه ينقسم ذلك المثلث الاول الى مثلتين وكل واحد منهما مثلث قائم الراوية وهذا يصلح ان يكون وتر الكل واحد من الراويتين الحديين الواقعتين على طرفى المثلث الاول الكبير والحطان الطرفين

كل واحد منهما وتر للراويتين القائمتين ولا شك ان وتر القائمة اعظم من وتر الحادة فالخطان الطرفيان كل واحد منهما اطول من الخط الوسطى وادا كان كذلك لم تكن احراء المرئى بالنسبة الى الرائى متساوية فى القرب والعد لا نقول لمصرص ان هذا التماوت واقع بمقدار شرف لو كان المانع من الرؤية هذا القدر من التماوت فى العد لكما اذا جعلنا المرئى بعدد مما كان قبل ذلك بمقدار شروحي ان لا يراه المنة لكما يراه فعلهما انه ليس السبب فى عدم رؤية بعض الاحراء ذلك القدر من التماوت فى العد -

الحجة الثانية - اذا نظرنا الى مجموع كف من التراب رأياه وذلك الكف من التراب عبارة عن مجموع تلك الدوات وتلك الاحراء الصغيرة فاما ان يكون ادراك كل واحد من تلك الدوات مشروطا بادراك الآخر فيلزم الدور واما ان لا يكون ادراك شئ منها مشروطا بادراك الآخر فيستد يكون ادراك كل واحد من تلك الدوات حاتى الانفراد والاحتماع على السوية (١) مع اننا نراها حال الاحتماع ولا نراها حال الانفراد وحيث لا يكون الادراك واجب الحصول عند حصول تلك الشرائط واما ان يكون ادراك البعض مشروطا بادراك الباقي ولا ينعكس فهذا محال ومع انه محال فالمقصود حاصل - اما انه محال فلان الاحراء متساوية فيكون هذا معتقرا الى ذلك مع ان ذلك عنى عن هذا (٢) ترجيح من غير مرجح وهو محال واما ان المقصود حاصل فلان اراك احد تلك الاحراء اذا كان عينا عن ادراك الآخر كان حاله عند الاحتماع وعند الانفراد فى صحة الادراك على السوية وحيث يعود المحذور فهذان برهانان قويان فى بيان ان عند حصول هذه الشرائط الادراك غير واجب الحصول وقولهم لو لم يجب الادراك لكان يكون محصرتنا (٣) حالات وبوقات ومحى لا يراها ولا يسمعها -

(١) من هنا - الى فهذا هو الجواب - ساقط من ر - واصبهاها عن مص

(٢) كذا ولعله سقط وهو ترجيح من غير مرجح (٣) كذا - والمتقدم فى كلامهم محال -

قلنا هذا معارض محملة العاديات سلما ان عند حصول هذه الشرائط في الشاهد يكون الادراك واحب الحصول ثم تأتم ان في حق الله تعالى يجب ان يكون كذلك وتحقيقه هو ان ذات الله تعالى محالمة الحية والمساهية لهذه الحوادث والمحتامان في الماهية لا يجب استواءهما في اللوارم فلم يلزم من كون الادراك واحسا في الشاهد عند حصول هذه الشرائط كونه واحسا في العائب عند حصولها وبما يدل عليه ان الادراك في الشاهد مشروط بشرائط ثمانية وفي العائب يقطع به لا يمكن اعتباره فكذلك لا يتمتع ان يكون الادراك في الشاهد واحب الحصول وفي العائب لا يكون واحسا وهذا سؤال متعين لم يتسه له احد من المعتزلة ولا من احد من اصحابنا عليه -

واما الشبهة الثانية - والحواف عنها من وجهين الاول انما في المقدمة ان ذكر الدلائل لابد ان يكون مسوقا بتعيين محل الدراع فيقول محل الدراع ان الموحود المره عن المكان والجهة هل محور رؤيته ام لا - فان ادعيت ان العلم بامتاع رؤيته ضروري فذلك باطل على ما بيناه في المقدمة وان ادعيت ان هذا العلم استدلالى فلا بد فيه من الدليل - قواكم فان كل مرئى فلا بد وان يكون مقبلا يقرب من انه اعادة الدعوى لان المقابل هو الذي يكون محتصا بحجه قدام الراى كما انكم قلتم الدليل على ان ما لا يكون في الجهة لا يكون مرئيا هو ان كل ما كان مرئيا في الجهة والمنطقيون يسمون هذه القضية الثانية عكس تقيص القصية الاولى وفي الحقيقة لا فرق بين المصيتين في الظهور والخفاء فلم يجر جعل احدهما حجة في صحة الاخرى بل يقرب هذا من ان يكون اعادة المطلوب بعبارة اخرى -

والوجه الثاني في الحواف - ثبت ان المتعالة شرط للرؤيه في الشاهد فلم قلتم انه في العائب كذلك وبقريره ما ذكرناه في الحواف عن الشبهة الاولى - وتمايم الكشف والتحقيق انما ذكرناه في المقدمات ان المراد من الرؤيه ان يحصل لنا الكساف بالنسبة الى ذاته المحصورة وهو يجري مجرى الانكشاف الحاصل عند ابصار الاوان والاصواء واداك الامر كذلك فهذا الانكشاف يجب ان يكون على

وفق المكشوف وان كان المكشوف محصورا بالجهة والخير وحب ان يكون
الاكتشاف كذلك وان كان المكشوف مرها عن الجهة وحب ان يكون اكتشافه
مرها عن الخير والجهة -

واما الشبهة الثالثة - فخوانها ايضا على هذا القانون والرؤية عبارة عن هذا الاكتشاف
التام فان كان الشيء له صورة كان اكتشافه باكتشاف صورته ولونه وان كان
مرها عن الصورة واللون كان اكتشافه كذلك ايضا لان شرط الاكتشاف ان
يحصل على وفق ماهية المكشوف فهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة الرابعة -
واعلم ان من تأمل في هذه الكلمات على سبيل الانصاف علم قطعا انه ليس للمعتزلة
في الرؤية شبهة تخيله البتة وبالله التوفيق -

المسئلة العشرون

في بيان ان كنه حقيقة الله تعالى هل هو معلوم للشرام لا
والكلام فيه مرتب على فصلين -

الفصل الاول

في ان العلم بالكنه هل هو الآن حاصل ام لا
قال الكثيرون من المتكلمين هذا العلم حاصل وقال جمهور المحققين بانه غير
حاصل وهو المختار ويدل عليه وحوه -
الحجة الاولى - ان العلوم منه ليس الا الوجود والصفات السلبية والصفات
الاصنامية والاعلم بهذه الامور معاير للعلم بالذات المحصورة والحقيقة المحصورة
فوجب ان لا يكون العلم بالحقيقة المحصورة حاصلا انما فلما ان العلوم ليس الا الوجود
والساو والاصافيات وذلك لا يستلزم الوجود الممكنات على وجود واحد
الوجود سلما انه موجود وما وراء ذلك فهو من باب الصفات مثل ان يقول انه
واحد الوجود معناه انه الموجود الذي لا يقلل العدم ويقول انه قديم ومعناه
انه كان موجودا من الازل الى الآن ويقول انه ابدى ومعناه انه موجود من
الآن لا الى آخر وسهاية ويقول انه ليس بجسم ولا بخوهر ولا في مكان وليس له

صد ولا بد كل ذلك سلوب ونقول انه قادر ان يصح منه الفعل والترك
ونقول انه عالم اي انه يصح منه ايقاع الذاكر اثره الاحكام ونقول انه يريد
اي انه يصح منه ايقاع الفعل على سبيل التحصيل وكل ذلك اصناف خمس
ليس المعلوم للحاق منه الا الوجود والسلوب والاصناف واما فلما ان العلم بهذه
الامور لا يقتضي العلم بالحقيقة المحصورة لا نادا رجعا الى انفسا لم يجد عقلا
حارما ناه متى كانت الصفات هي هذه وحب ان تكون الذات هي الحقيقة
المحصورة الغالبة على التعيين بل محذوقا حارما ناه لا بد وان تكون تلك الحقيقة
في نفسها حقيقة محصورة متميزة عن سائر الحقائق (١) واما ان يعرف العقل
تعيين تلك الحقيقة فهذا غير حاصل وهذا كما انما شاهدنا الاثر المحصور عن
المعاطيس قلنا ان له حقيقة محصورة متميزة عن سائر الحقائق فاما ان يعلم تلك
الحقيقة بعينها فهذا غير حاصل فكذلك علمنا اختصاص داه بهذه الصفات على
اصل الوجود والاروم علمنا ان له حقيقة متميزة عن سائر الحقائق واما ان يعلم
من هذه الصفات تلك الحقيقة المحصورة بعينها فهذا غير حاصل واللم به ضروري
فعلمنا ان العلم بحقيقته المحصورة غير حاصل -

الحجة الثانية - من الين ان التصديق فرع التصور فالانتصور حقيقته لا يمكن
ان يعلم انها حاصلة ام غير حاصلة ونحن لا يمكننا ان نتصور حقيقته الا اذا دركناها
من انفسنا ادراكا ضروريا كالعلم بالالم واللذة والفرح والغم والعصب وادركها
ما حدى الحواس الخمس كالعلم بالالوان فانه حصل من الابصار والعلم بالصوات
فانه حصل بالسماع وكذا القول في بقية المحسوسات واما الماهية التي ما ادركناها
بواحد من هذين الطريقين فعلمنا انها غير متصورة (٢) -

اذا عرفت - هذا فنقول حقيقة الله وكه ماهيته غير مدركة باحد هذين الطريقين
فوجب ان لا تكون متصورة عند العقول -

الحجة الثالثة - ان كل ما نعلمه منه سبحانه وتعالى فان مجرد تصوره غير مانع من

(١) من هنا الى الحجة الثانية - ما حود من مص فقط (٢) ر - تعذر علينا ان نتصوره

وقوع الشركة فيه ولذلك فاما بعد معرفة هذه الصفات فيتقرر الى اقامة الدلائل على انه سبحانه وتعالى واحد واما دأبه المخصوصة فانها من حيث انها هي مابعة من الشركة وادا كان كذلك وحب القطع بانه من حيث انه هو غير معلوم للبشر وهذا قياس حلي من الشكل الثاني -

واحتج القائلون بان تلك الحقيقة معلومة بوحين -

الحجة الاولى - ان التصديق مسوق بالتصور فلولا ان تلك الحقيقة معلومة لا تمتنع الحكم عليها بانها غير معلومة -

الحجة الثانية - اما بحكم على تلك الدات المخصوصة بانها موصوفة بالوجود والقدم والدوام والوحد والوحدة وصفات الحلال والاكرام فلولا ان تلك الحقيقة من حيث هي هي معلومة والا لما امكن الحكم عليها بهذه الصفات -

والجواب - تنقص هاتان الحجتان محواسب الاعدية والادوية فانها من حيث هي هي محمولة مع العلم كوايا مستلزمة للآثار المخصوصة فكدا هما - واعلم - ان هذا البحث يتبع (١) اشكالات عظيمة لا يليق ذكرها بهذه المواضع -

الفصل الثاني

في بيان ان كنه (٢) حقيقة الله تعالى وان لم يكن

الآن معلوما فهل يصح ان يصير معلوما للبشر -

اعلم انا - اذا رأينا الاحتراق حاصل في الجسم علمنا انه لابد لذلك الاحتراق من محرق فذلك المحرق معلوم لكن علمنا بالنتج والعرص فانا لا نعلم في هذا الوقت ان ذلك المحرق ماهو بل نعلم انه شيء ما معين في نفسه محمول التعيين عند العقل ومن لوازمه حصول هذا الاحتراق وايضا اذا وجدنا في انفسنا الما ولدة وعما وفرحا فهذه الما هيئات معلومة علمنا لاننا نتبع والعرص بل بالدات والحقيقة فهذه المرتبة

(١) ر - يفتح ابواب (٢) بها مش مص - قوله كنه حقيقة الله تعالى اي لا يبلغ كنهه البصيرة الواضحة وكنه الشيء عايته وقيل حقيقته فالاولى ان يقال ليس له كنه اي ليس له عاية انتهى -

اقوى واحلى من المرتبة الاولى وايقنا اذا ادركنا بالعين لو ناصو انهم عصا
العين فانا ندرك تفرقة بديهية بين الحاسين مع ان العلم بذلك اللون المحصوص
حاصل في الحاتين فتلك التفرقة هي المساءة بالرؤية اذا عرفت هذا فنقول انا اذا
استدلنا بوحود الكمات على وحوود الصانع فقد حصل النوع الاول من العلم
والعرفة اما النوع الثاني والثالث فهل هو ممكن الحصول قال بعضهم هذا غير ممكن
لانه غير متناه والعقل متناه وادراك غير المتناهي بالمسا هي محال -

ومن المحققين من توقف في حواره وامتناعه وقال لا سبيل للعقل الى معرفة هذه
المصايق بل السمع لما دل على ان المؤمنين يرون الله تعالى يوم القيامة دل ذلك على
كون هاتين المرتبتين ممكنتين ولا شك انه لاحال للشر اشرف من هاتين الحاتين
فسأل الله ان يجعلنا بعينه اهلا لها والله الموفق والمعين -

المسئلة الحادية والعشرون

في بيان ان صانع العالم سبحانه وتعالى واحد (١)

(١) في هامش مص - قواه صانع العالم واحد - قد بطق القرآن بالواحد
والاحد قال الله تعالى والهكم اله واحد - لا اله الا هو وقال تعالى قل هو الله احد
فهل بينهما فرق من جهة المعنى قال الامام ابو القاسم القشيري رحمه الله تعالى اما
الفصل بين الواحد والاحد من الناس من لم يفرق بينهما ومهم من فرق وقال
الواحد اسم لمعتج العدد يقال واحد اثنان والاحد اسم لمي ما يدكر بعده بمعنى
الاحدية ويقال الاحد يدكر مع الخوذ يقال لم يأتني احد ومعناه انه لم يأتني الواحد
ولا الاثنان ولا من فوق ذلك ونقال حاء في واحد ولا يقال حاء في احد ويقال
الاحد اما يدكر في وصفه تعالى على جهة التخصيص يقال هو الله احد ولا يقال
رحل احد ويقال في صفة غيره وحد واحد ولا يطلق ذلك في وصفه تعالى لعدم
التوقيف وهذا الثالث اشبه بالمعنى مما قبله فان قلت ما الدليل على وحه عدم انسيبته
تعالى قلما العقل والنقل والاحكام - كذا نقله اللمى الاسكندارى في كتابه
التحرير والتحرير في شرح رسالة ابن ابي ريد المالكي -

ويدل عليه وحوه - المحجة الاولى لو كان في الوجود شيان كل واحد منهما واحب
الوجود لذاته لكانا مشتركين في الوجود بالذات ومتباينين بالتعين فيارم وقوع
التركيب في ذات كل واحد منهما وكل مركب فهو ممكن لذاته فيلزم ان يكون
الواحد لذاته ممكنا لذاته وهو محال - وتتمام البحث فيه قد تقدم في مسئله
حدوث الاحسام -

المحجة الثانية - الاله هو الذي يكون قادرا على المقدورات ولو فرضنا اهلين واراد
احدهما حركة ريد والآخر سكونه فاما ان يحصل المراد ان وهو محال اولا يحصل
مراد واحد منهما وذلك ايضا محال لان المانع لكل واحد منهما عن حصول مراده
ليس هو مجرد كون الآخر قادرا بل حصول مقدور الآخر فادأ لا يتمتع حصول
مراد هذا الا اذا حصل مقدور ذلك ولا يتمتع حصول مراد ذلك الا اذا حصل
مقدور هذا فلو حصل مراد كل واحد منهما لحصل مقدور كل واحد منهما فيشدد
يرجع هذا القسم الثاني الى القسم الاول وقد بينا انه محال او يحصل مراد احدهما
دون الآخر وهذا ايضا محال لوجهين -

الاول - ان الذي حصل مراده فهو قادر والذي لم يحصل مراده فهو عاجز والعاجز
لا يصلح للالهية -

والثاني - لما كانت لقدرة كل واحد منهما صلاحية التأثير في ايجاد ذلك المقدور
فمقول انه يستحيل ان يقال ان احدي هاتين الصلاحتين اقوى من الأخرى وذلك
لان المقدور شيء واحد لا يقبل القسمة اصلا وادا كان كذلك فهو اما ان يكون
موجودا او معدوما فاما القسم الثالث وهو ان يقال انه يصير بعضه موجودا
وبعضه معدوما فذلك محال وادا كان الامر كذلك لم يكن ايجاد مثل هذا
المقدور قابلا للتفاوت وادا لم يقبل التفاوت امتنع كون احدي القدرتين اقوى
من الأخرى -

اذا ثبت هذا فمقول لما حصل التساوى في قدرة هذين العاديين فلو حصل
مقدور احدهما دون الثاني لكان هذا ترجيحا لاحد المتساويين على الآخر من

غير مريح الية وذلك محال فكان هذا القسم محالاً ثبت ان القول بوحود الهين
يخصى الى احد هذه الالقسام الثلاثة ولما ثبت ان كل واحد منها محال باطل
كان القول بوحود الهين محالاً باطلاً -

فان قيل هذه - الالقسام الثلاثة متعرجة على وقوع المحالفة بين الالهين فقوله
لم لا يحور ووحود الالهين بحيث يتمتع وقوع المحالفة بينهما فعليكم ان تدلوا على صحة
هذه المحالفة -

لا يقال الذى يدل على صحة وقوع المحالفة بينهما هو ان لو قدرنا احدى الهين
مجرداً بالوحد لصح منه ان يريد حركة ريد ولو قدرنا الاله التالى مجرداً
بالوحد لصح منه ان يريد سكون ريد واذا ثبت هذا حال الاله اذ وح
ايضا حال الاجتماع لان ما لكل واحد من الدات والصفات قديم والقديم لا يحور
عليه التغير والتبدل وهذا يقتضى ان يكون كل واحد منها حال الاجتماع كما كان
حال الاله اذ وح وهذا يوجب القطع بخوار المحالفة -

لا نقول اليس انه لو اهرد احداً الهين لصح منه ايجاد الحركة ولو اهرد التالى
لصح منه ايجاد السكون ثم انها لما اجتماعاً تعدر على كل واحد منها ايجاد العلم بكن
متعدراً عليه وقت الاله اذ وح اذا كان الحال كذلك فى القدرين فلم لا يحور متاه فى
الارادتين سلمهما ان ماد كرتى بدل على حوار المحالفة بينهما لكن معاً ما يدل على ان
مع القول بوحود الالهين يتمتع وقوع المحالفة بينهما وهو من وجهين -

احدهما هو ان لو فرضنا الهين لوحب كون كل واحد منها حكماً والحكيم هو الذى
لا يفعل الا الافضل والاولى ولا شك ان الافضل والاولى فى كل شئ واحد واذا
كان كذلك كان كل واحد منها لكونه حكماً لا يريد الا ذلك الوجه الواحد واذا
كان الامر كذلك امتنع وقوع المحالفة بينهما -

الوجه الثانى - وهو ان كل واحد منها لما كان الهاوحد ان يكون كل واحد منها
عالم بكل المعلومات وكان كل واحد منها عالماً بان اى المعلومات يقع وايها لا يقع
وارادة ما علم انه لا يقع يكون محالاً واذا كان الله الذى هو معلوم الوقوع ليس

الا الواحد ويستحيل ان يريد الا ما كان معلوم الوقوع وحب ان يكون كل واحد منهما مريدا للوقوع شئ واحد بعينه وعلى هذا التقدير فانه يتمتع وقوع المحالفة بينهما سلميا انه يصح وقوع المحالفة بينهما لكن المحالات التي الرمتها انما تلزم من وقوع المحالفة لاس صحة المحالفة فلها لم تستوا ان هذه المحالفة لا بد وان تحصل وتدخل في الوجود لا يمكنكم ان تلزموا عليها تلك المحالات فاتم وان اقمتم الدلائل على صحة المحالفة الا انكم تحتاجون بعدها الى اقامة الدلالة على وقوع تلك المحالفة حتى يتم دليلكم -

الجواب - الدليل على صحة المحالفة بينهما انه لو اُنفرد هذا صحت منه ارادة الحركة ولو اُنفرد ذلك صحت منه ارادة السكون فعدا حتما عهما وحب القول بقاء هاتين الصحتين ويدل عليه وجهان -

الاول ان كل واحد من هاتين الصحتين ارلى والارلى ممتنع رواله -

والثاني - ان روال احدى الصحتين بالاحرى انما يصح لو حصل بينهما نوع مفاة والالم يلزم من حصول احدهما روال الثانى وادا حصلت المفاة من الحاس لم يكن باثر حصول احدهما في عدم الآخر (١) اولى من العكس فلا بد وان يروى كل واحدة من هاتين الصحتين بالاحرى الا ان هذا محال لان المؤثر في عدم كل واحد من هاتين الصحتين وجود الاحرى والعلة واحدة الحصول عند حصول المعلول فلو عدت الصحتان معار لم من عدمهما معار لرويهما (٢) معا وهذا محال فعلمنا انه لا تروى هذه الصحة ولا تلك الصحة عند احتماء عهما فثبت ان صحة المحالفة حاصلة عند الاحتماع -

اما قوله - ان هذا يتقصد بالقدرتين فانه يصح على كل واحد منهما ايجاد احد الصدين عند الانفراد ولا يصح منهما ايجادهما عند الاحتماع قلنا هذا عين دليلنا على كون الله تعالى واحدا لانا نقول هذه الصحة كاتب ثالثة لكل واحدة من القدرتين عند الانفراد فاذا بقيتا عند الاحتماع يلزم منه صحة الجمع بين الصدين وهو محال

(١) د - حصول احدهما في الاحرى (٢) د - حصولهما -

وان رانما اورالت احداهما فهو محال للوحوه التي ذكرناها فاعلم ان القول بوحود الالهين يفضي الى هذا المحال فكان القول به محالا -

قوله - لو حصل في الوجود الماهان لكان كل واحد منهما حكما وذلك يوجب توافقهما - قلنا الفعل اما ان يتوقف على الداعي او لا يتوقف فان توقف لرم الخير وادالرم الخير لم تكن فاعلية الله تعالى وقوة على رعاية المصالح فلم يلزم من حلول الفعل عن المصلحة ان لا يكون مرادا الوقوع لله تعالى فلم يلزم من كون المصلحة واحدة عدم المحالفة وان لم يتوقف الفعل على الداعي لم يلزم من استواء الصدين في المصلحة والمصدرة عدم الترحيح في القصد والارادة فتست ان هذا السؤال لا يجمع من صحة المحالفة -

قوله - الشئ الذي هو معلوم الوقوع واحد وذلك يجمع من الاختلاف في الارادة - قلنا - ارادة الوقوع متقدمة على الوقوع الذي هو متقدم على العلم بالوقوع فيمتنع ان يكون العلم بالوقوع مسالا رادة الوقوع والالرم الدور -

قوله - هذه الاقسام الثلاثة اما تتولد من حصول المحالفة لا من صحة المحالفة - قلنا هما مقدمة يقينية وهي ان كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرص وقوعه محال فلو كانت المحالفة ممكنة لم يلزم من فرص وقوعها محال لكن قد لزم المحال من فرص وقوعها وعند هذا نقول لو فرضنا الهين لكات المحالفة بينهما اما ان تكون ممكنة واما ان لا تكون ممكنة والقسمان باطلان فمطل القول بوحود الالهين -

الحجة الثالثة على امتناع وحود الالهين - هي ان لو فرضنا الهين لكان كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات لان صفة القادرية لما كانت في حق كل واحد منهما من لوازم الداب وكاتب نسبة تلك القادرية الى جميع الممكنات على السوية وحب كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات وادانست هذا لرم ان كل ما كان مقدورا لاحدهما فهو بعبه مقدور للآخر من جهة واحدة وهي جهة الایجاد والاحتراع الا ان ذلك محال لان كل ما كان مقدورا قادرا صرح منه ايجاده وادافصد كل واحد منهما الى ايجاده فاما ان يقع ذلك المقدور بهما معا ولا يقع بواحد منهما

او يقع باحدهما دون الثانى والاقسام الثلاثة باطلة -

اما القسم الاول - وهو وقوعه بهما جميعا فهذا محال لان اسناد الاثر الى المؤثر اما كان لا مكانه وحواره والاثر اذا احدث مع المؤثر التام كان واحب الوجود وكونه واحب الوجود يجمعه من اسناده الى القدرة التامة فكون الفعل مع القدرة التامة يجمع من الاسناد الى القدرة الاولى فيارم ان يكون حال وقوعه بكل واحدة من القدرتين ان يكون واحب الانقطاع عن كل واحد منهما وهو جمع بين المقيصين وهو محال -

اما القسم الثانى - وهو ان لا يقع او احد منهما فهو ايضا محال لان المانع من وقوعه بهذه القدرة وقوعه بتلك القدرة والمانع من وقوعه بتلك القدرة وقوعه بهذه القدرة فلا يمتنع هذا الا اذا وجد ذلك ولا يمتنع ذلك الا اذا وجد هذا فلو امتنع ما لو حدا معا وذلك محال فيلزم اجتماع المعنى والاثبات وهو محال -

واما القسم الثالث - وهو ان يقع باحدهما دون الآخر فهذا ايضا محال او جهين - الاول - ان كل واحد منهما فرصاه قادرا على جميع الممكنات فلا يكون احدهما اقدر من الاخر واذا كان ، امتنع رجحان احدهما على الآخر -

الثانى - ان وقوع التعاوى في القدرة على ايجاد المدور الواحد محال لما بينا ان التعاوى في الاقدار يستدعى امكان وقوع التعاوى في المقدور والشئ الذى يكون واحدا وحدة حقيقية امتنع وقوع التعاوى فيه وامتنع وقوع التعاوى في القدرة عليه نسب ان القول بوحود الالهى يعصى الى احد هذه الاقسام الثلاثة وثبت ان كل واحد منهما محال فكان القول بوحود الالهى محالا -

شبهه الخصم - ان الاتحاد في العالم شر او حرا والمفاعل الواحد لا يكون حيرا وشريرا معا فلا بد من القول بالدين -

والجواب - ان السر ان لم يقدر على دفع الشر فهو عاجز لا يساج للالهية وان قدر ولم يفعل مهربا ايضا شرولا ان الراعى بالمال الشر شرير متب ان هذه الشبهة مساهمة والله اعلم -

المسئلة الثانية والعشرون

في حاق الافعال

اعلم ان للعلاء في الافعال الاختيارية اتى للحيوانات قواين -
احدهما ان ذلك الحيوان غير مستقل بحأذه وكويته واصحاب هذا المول يرق
اربع -

المرقة الاولى - الذين يقولون ان الفعل مؤثر - الداعي اذا حصلت القدرة
واصم اليها الداعي صار مجموعهما علة موحدة للفعل وشد قول جمهور المتألفين
واختار الى الحسين المصري من المعتزلة وهو وان كان يدعى الماوي الاعمال
حتى ادعى ان العلم بان العبد يوحد ومستقل بالفعل ضروري الا انه لما كان من مدته
ان الفعل موقوف على الداعي فاذا كان عند الاستواء يتبع وقوعه قول المرحوم
اولى بالامتناع واذا امتنع المرحوم وحب الراحح لانه لا حرج عن ابيصين
وهذا عين المول بالخرال فعل واحب الوقوع عند حصول الراحح وشمع
الوقوع عند عدم المرحح فتت ان انا الحسين كان سديد الماوي المول خير
وان كان يدعى في ظاهر الامر انه عظيم الماوي الاعمال -

المرقة الثانية - الذين يقولون المؤثر في وجود الفعل هو مجموع قدرة الله تعالى
وقدره العبد ونفسه ان يكون هذا قول الاستاذ اي 'بشق الاستراني' فانه من
عنه انه قال قدرة العبد تؤثر بمعنى -

المرقة الثالثة - الذين يقولون الصلوة والرايستركان في كون كل واحد منهما
حركة وتمتار احدى الحركتين عن الاخرى يكون احديهما صلوة والاخرى رد
فاذا الصلوة عبارة عن حركة موصوفة بوصف كونها صلوة وانما عبارة عن حركة
موصوفة بوصف كونها ردا -

اذا عرفت هذا فعول - اصل الحركة انما يوحد بقدرة الله تعالى اما وصف كونها
صلوة وكونها ردا انما يقع بقدرة العبد وهذا قول الداعي الى تكرار الماوي -

الفرقة الرابعة - الذين يقولون لا تأثير لقدرة العبد في الفعل وفي صفة من صفات الفعل بل الله تعالى يخلق الفعل ويخلق قدرة متعلقة بذلك الفعل ولا تأثير لتلك القدرة الستة في ذلك الفعل وهذا قول ابي الحسن الاشعري - فهذا كله تفصيل مذهب القائلين بان الحيوان غير مستقل بإيجاد فعله -

اقول الثاني - قول من قال الحيوان مستقل بإيجاد فعله وهو قول جمهور المعرأة وهم طائفتان -

الطائفة الاولى - الذين يقولون نحن نعلم بالضرورة كونا موحدين لا فعلا لما وهذا القول اختيار ابي الحسين المصري -

قال صاحب الكتاب - اما شديد التعجب منه انه كيف جمع بين هذا القول وبين قوله الفعل موقوف على الداعي فان هذا علوي الخرو وكيف جمع معه العلوي القدر واما محمود الحوارمي فانه لما اراد الجمع بين هذين الهواين قال الفعل مع الداعي يصير اولي بالوقوع ولا ينتهي الى حد الوجود وسين ان هذا القدر ضعيف -

الطائفة الثانية - الذين يقولون ان علمنا نكونا موحدين لا فعلا لما علم استدلالنا وهذا مذهب جمهور مشايخ المعتزلة فهذا تفصيل مذهب الناس في هذه المسئلة ولما دللنا -

الخطة الاولى - ان العبد حال ما رجع الفعل هل يصح منه ترحيح الترك بدلا عن الفعل او لا يصح فان كان حال كونه مصدرا للفعل لا يصح منه الترك وحال كونه مصدرا للترك لا يصح منه الفعل فيستد العبد غير مستقل لا بالفعل ولا بالترك وذلك هو المطلوب واما ان صح منه الترك بدلا عن الفعل فترحيح احد الطرفين على الآخر اما ان يتوقف على مراحح او لا يتوقف فان توقف على مراحح فذلك المراحح اما ان يكون من العبد او من الله تعالى او لا من العبد ولا من الله فان كان من العبد عاد التفسير الاول ويلزم التسلسل وان كان من الله تعالى فيقول عبد حصول ذلك المراحح قد صار الفعل راجحا على الترك فيقول ذلك الرححان اما

ان يقال انه انتهى الى حد الوحوب او ما انتهى الى حد الوحوب فان كان الاول وهو الحق لرم الخبر لانه على تقدير حصول ذلك المرحح صار الفعل واجب الوقوع وعلى تقدير ان لا يحصل كان الفعل ممتنع الوقوع وان كان الثاني هو الحق وهو انه ما انتهى الى حد الوحوب فنقول اذا كان الامر كذلك كان عند حصول ذلك المرحح لا يمتنع حصول ذلك الفعل تارة وعدم حصوله اخرى وكلما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال فله فرض تارة واقعا واخرى غير واقع فاحتصاص احد الوقتين بالوقوع والثاني بعدم الوقوع اما ان يتوقف على انصاف قيد رائد اليه او لا يتوقف فان توقف لم يكن الذي حصل او لا تمام المرحح لانه كان لابد معه من هذا القيد لكما فرضنا ما حصل او لا تمام المرحح هذا حلف وايضا فانه يعود التقسيم في المجموع الحاصل من المرحح الاول ومن هذا القيد فان لم يصح الرححان واحدا افتقر الى مرحح آخر ولزم التسلسل وهو محال وان وجب عاد ما ذكرناه من لزوم الخبر واما ان كان احتصاص احد الوقتين بالوقوع لا يتوقف على انصاف قيد رائد الى ما كان حاصل او لا مع ان نسبة ذلك المرحح الذي كان حاصل او لا الى وقتي الوقوع واللاوقوع على السوية لزم رححان احد طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرحح وهو محال -

واما القسم الثالث وهو ان يحدث ذلك المرحح لا من العبد ولا من الله تعالى فهذا يقتضي حدوث الحادثات لا عن محدث وتحويله يبطل القول بالاستدلال بحدوث الحوادث على وجود الله تعالى وهذا باطل - هذا كله اذا قلنا بان العبد حال كونه مصدر الفعل يصح منه الترك بدلا عن الفعل الا ان هذا الرححان يتوقف على مرحح اما اذا قلنا انه لا يتوقف على المرحح فحيث قد حصل الرححان لا عن مؤثر وتحويله يبطل القول بانتقار الآثار الى المؤثر والمرحح ويلزم منه هي الصانع وايضا فتقدير ان يكون الامر كذلك وجب ان يكون ذلك الرححان واقعا لا اتفاق بمعنى انه يكون واقعا لا امر صدر عن الفاعل وهذا ايضا يقتضي الخبر لانه اذا وقع ذلك الاتفاق حصل الفعل سواء اراد او لم يرد واذا لم يقع

لم يحصل الفعل سواء اراد او لم يرد فيكون الخبر لا رما ايضا على هذا التقدير -
 اذا عرفت هذا بمقول - ثبت ان العمد حال كونه مصدر للفعل ان صح منه الترك
 فاما ان يتوقف ذلك الترحيح على المرحح او لا يتوقف و ثبت ان القسمين باطلاق
 ثبت ان العمد حال كونه مصدر للفعل يتمتع به الترك و حال كونه مصدر للترك
 يتمتع به الفعل -

فان قيل هذا - الذي ذكرتم في الشاهد ياركم منه في العائب هو حب ان يكون
 الذي تعالى علة موحية بالذات لا فاعلا بالاحياء -

قلنا - الفرق بين الشاهد والعائب ان صدور الفعل عن القادر ووقوف على الارادة
 وهذه الارادة في الشاهد محدثة فاقتراب الى محدث فان كان ذلك المحدث هو
 العدارم التسلسل وهو محال فوجب القول بانتهاء الارادات الى اراده ضرورية
 يحتملها الله تعالى في العمد (١) ابتداء و عند هذا يصير الخبر لا رما اما اراده الله تعالى
 فهي مقدمة عمدا فاستعيب تلك الارادة لاحل قدمها عن اراده اخرى يظهر الفرق
 بين الصورتين -

الحجة الثانية - لو كان العمد موحدا لعمال نفسه لكان عالما بتفاصيل افعاله وهو غير
 عالم بتفاصيل افعال نفسه فوجب ان لا يكون موحدا لها -

بيان الملازمة - انه لا يكون قادرا يصح منه وقوع ذلك الفعل بذلك المقدار و يصح
 وقوعه اريد منه وانقص منه فوقع ذلك المقدار دون ما هو اريد منه ودون
 ما هو انقص منه لا يكون الا لاحل القصد والاختيار والتقصد والاختار مشروط
 بالعالم لان القصد الى ايجاد العشرة فوق الخمسة ودون العشرة لا يأتى الا مع العلم
 بانه عشرة وليس بخمسة و ايسر بعشر من قسب ان العدد او كان موحدا لافعال نفسه
 لكان عالما بتفاصيل افعال نفسه وهذا هو معنى قواه سبحانه وتعالى (الايلم من حلق
 وهو اللطيف الخبير) وانما قلنا ان العمد غير عالم بتفاصيل افعال نفسه بوحوه -
 احدها - ان المأثم والعمى عليه قد ينقلب من احد حسيه الى الحب الآ حرم
 انه ليس له من كمية تلك الاوهال ولا كيميتها حر التمه والتاني ان اكثر المتكلمين

متوافقون في اثبات الجوهر العر دو متى ثبت القول بالجوهر العر د كان انما اوت
بين الحركات في البطؤ والسرعة لاجل تحلل السكيات فيما بين الحركات وسياً في
البرهان على ذلك في تقرير مسألة الجوهر العر د -

و اذا ثبت هذا فقول - الملة اذا تحركت بحركة بطيئة فذلك لا بها تحركت في
بعض الاحيار وسكت في بعضها ومعلوم انه ليس عند الملة حر من كمية عدد
تلك الاحيار وليس عندها حر من انها سكت هها وتحركت هك بل الحال في
الآدمى هو عقل الحيوان كذا ك فانه اذا مشى بالاشك ان مشيه ابطاً من
حركة العلك وذلك لانه سكن في بعض الاحيار وتحرك في بعضها وهذا الذى
هو عقل الخلق لو اراد ان يعرف انه اين سكن واين تحرك لم يعرف هلمما ان
العبد غير عالم بتفاصيل احوال معاه -

الثالث - ان مذهب ابي على و ابي هاشم ان الجسم اذا تحرك فهناك ثلاثة امور
الجسم والمتحركة والحركة وهذه الحركة هى توحب المتحركة وتأير قدرة
العبد ليس في نفس المتحركة بل في هذا المعنى الذى يوحب تلك المتحركة ومعلوم
ان اكثر العقلاء عالمون عن هذا الثالث ولا يحيطر بهم ولا يدور في حياهم تصور
هذا الثالث و اذا ثبت كونهم عالمين عن ماهية اسه حال مهمم القصد الى ايجده
وتكونه فان ما لا يكون متصوفاً عند الله هو امتنع القصد الى ايجده وهذا الوجه
التساى والثالث محتص بمسايح المعتزلة فاما ابو الحسين و به متوقف في احوهم
العرد وواف لهذا المعنى الثالث فلا يار به ذلك -

الرابع - ان من حرك اصبعه فلا شك ان ذلك الاصبع مركب من الاجزاء وقامت
بكل واحدة منهم حركة على حدة فاد ارم فيمن يوحب الشئ ان يكون عالماً بتفاصيله
من الكمية والكيفية وحب في محرك هذا الاصبع ان يكون عالماً بان اجزاء هذا
الاصبع كم هى حتى يمكنه اقصد الى اتحاد الحركة في كل واحد من تلك الاجزاء
ويكون عالماً بعدد الاحيار او افعه من مبدأ الحركة الى متمها حتى يمكنه اقصد
الى اتحاد الحركات في تلك الاحيار ولما لم يكن شئ من هذه الاحوال معلوماً علمها

ان العبد غير عالم بتفاصيل افعال نفسه -

وإذا ثبت هذا فنقول - طهرانه أو كان موحد الأفعال بنفسه لكان عالماً بتفاصيل تلك الأفعال وطهرانه غير عالم بتفاصيلها فوجب القطع بان العبد غير موحد لها -

الحجة الثالثة على ان العبد غير موحد لأفعال نفسه - وهو ان ذاته سبحانه وتعالى مستلزمة للقادرية اما لنفس ذاته عند من يقول انه تعالى قادر لذاته او بواسطة كونه مستلزمة لمعنى ذلك المعنى يستلزم القادرية عند من يقول انه تعالى قادر لمعنى وعلى التقديرين فان نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السوية فيلزم ان يكون الله تعالى قادراً على جميع الممكنات وان يكون تعالى قادراً على جميع المقدورات وعلى مقدورات العباد - فإذا ثبت هذا فنقول - ذلك المقدور اما ان يقع لمحدوع القدرتين اعنى قدرة الله وقدرة العبد واما ان لا يقع بواحدة منهما واما ان يقع باحدى القدرتين دون الاخرى وهذه الاقسام الثلاثة باطلة بعين الدليل الذى ذكرناه فى مسألة التوحيد فوجب ان لا يكون العبد قادراً على الایجاد والتكوين -

الحجة الرابعة - لو كانت قدرة العبد صالحة للإيجاد فإذا اراد الله تعالى تسكين جسم وقدرنا ان العبد اراد تحريكه فاما ان يقع المراد ان وهو محال او لا يقع واحد منهما وهو ايضا محال على ما بيناه فى مسألة التوحيد لانه خروج عن القيصين او يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد (١) وهو ايضا محال لان وقوع احدهما ليس اولى من وقوع الآخر لان الله تعالى وان كان قادراً على ما لا يهايه له والعبد ليس كذلك الا ان ذلك لا يوجب التعاوب بين قدرة الله تعالى وقدرة العبد فى هذه الصورة لان الحركة الواحدة والسكون الواحد ماهية غير قابلة للقسمة والتعاقب بوجه من الوجوه وإذا كان المقدور غير قابل للتعاوب لم تكن القدرة على مثل هذا المقدور قابلة للتعاوب فيمتنع ان تكون قدرة الله على إيجاد هذه الحركة اقوى من قدرة العبد على إيجاد السكون بل الله تعالى قادر على سائر المقدورات والعبد غير قادر عليها لكن ذلك التعاوب لا يوجب التعاوب فى القدرة على تلك الحركة والقدرة على هذا السكون وإذا ثبت ان قدرة الله تعالى على إيجاد هذه الحركة المعينة لا يمكن ان تكون

اقوى من قدرة العبد على ايجاد هذا السكون استحالة ان يقال ان مقدور الله تعالى اولى بالوقوع من مقدور العبد وثبت ان التماوت الحاصل بسبب ان قدره الله تعالى متعلقة بما لا نهاية له وقدرة العبد متعلقة بالمتناهى لا يقدح في ذلك التساوى ثبت ان تقدير ان تكون قدرة العبد صالحة للايجاد يلزم احد هذه الاقسام الثلاثة وثبت ان كل واحد منهما باطل فلزم القطع بان قدرة العبد غير صالحة للايجاد -

الحجة الخامسة - ان العمل الاختياري لا يقع الا ما تعلق به القصد والاختيار والكافر لا يقصد ولا يختار احداث الجهل بل لا يقصد الا العلم والصدق فكان يجب ان لا يحصل له الا العلم والصدق فلما قصد العلم وحصل له الجهل علمنا ان وقوعه ليس بايقاعه بل بايقاع غيره -

فان قيل انما حصل ذلك الجهل لانه طى انه علم فلا حرم قصد ايقاعه -

قلبا فهو اما اختار الجهل بسبب انه كان ذلك الجهل المتقدم حاصله له فان كان اقول فيه كما في الاول لزم ان يكون كل جهل مسوقا لجهل آخر لا الى بداية وذلك محال فاذا لاند من انتهاء هذه الجهالات الى جهل اول غير مسوق لجهل آخر وذلك الجهل الاول يستحيل ان يكون بسبب ان الانسان اختاره لان الانسان لا يختار ذلك السوء فثبت ان ذلك الجهل الاول انما حصل بايجاد الله تعالى وتخليقه وسائر الجهالات تفرعت عليه فكان الكل مستندا بالحقيقة الى تخليق الله تعالى وتكوينه -

واما المعتزلة فكلامهم في هذا الباب في غابة الكثرة والسط الا انه يرجع الكل الى حرف واحد وهو انه لولا الاستقلال بالعمل لكان الامر والهي والمدح والدم واثواب والعقاب باطلا -

والجواب ان هذا السؤال لزم عليكم ايضا من ستة اوجه -

الاول - هو ان العلم بعدم الايمان ووجود الايمان متضادان متمايزان لذا تيهما كما ان الحركة والسكون متمايزان متضادان لذا تيهما وذلك لان العلم بعدم الايمان لا يكون علما لامع عدم الايمان وعدم الايمان ووجوده متمايزان موحد القول

فان العلم بعدم الايمان مباد ومصاد لو حود الايمان وكما ان الامر بالجمع بين الحركة والسكون امر لا يحد ما يتمتع وحوده فكذلك الامر بالايمان مع قيام العلم بعدم الايمان امر بالجمع بين الصدين -

اذا عرف هذا - فنقول انه تعالى كان عالما من الاراء الى الابد بان انا لم لا يؤمن ثم انه كان يأمره بالايمان فكان هذا امرا بالجمع بين التقيصين وهو محال فالتقول بتكليف ما لا يطاق لارم عليه (١) في مسألة العلم كما انه لارم عليه في مسألة خلق الافعال واوان حملة العقلاء احتمعوا وارادوا ان يوردوا على هذا الكلام حروا لم يقدروا عليه الا ان يلزموا مذهب هشام بن الحكم وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها لا بالوجود ولا بعدمه الا ان (٢) المتبرلة يكفرون من يقول بهذا القول والله اعلم -
الوجه الثاني - في الالزام انه تعالى قال (ان الذين كفروا سواء عليهم اأندرتهم) الآية اولئك الذين احمر الله عنهم هذا الحمر لو آمو الانقلب هذا الحمر كدنا واكذب على الله تعالى محال والمقصي الى المحال محال فكان صدور الايمان عنهم محالا مع ان الله تعالى كان يأمرهم بالايمان -

الوجه الثالث - انه تعالى كلف انا لم بالايمان ومن حملة الايمان تصديق الله تعالى في كل ما احمر عنه وما احمر عنه ان انا لم لا يؤمن فقد صار انا لم مكلفا بان يؤمن بالله لا يؤمن وهذا تكليف الجمع بين التقيصين -

الوجه الرابع - وهو ان بوجه التكليف على العبد اما ان يكون حال استواء الداعي الى الفعل او البرك او حال رجحان احد الداعيين على الآخر اما الاول فهو بتكليف بما لا يطاق لان الاستواء والرجحان متناقضان فلو كلف حال الاستواء بالرجحان لكان قد وقع انتكاف بالجمع بين التقيصين واما الثاني فهو ايضا بتكليف بما لا يطاق لانه ان كلف بالراجح فالراجح واجب الوقوع على ما ساء وما كان واجب الوقوع لنفسه استحالة ان يكون وقوعه بايقاع موقع مفصل فكان امره بانقائه امرا له بما ليس في وسعه وان كلف بالمرحوح فالمرحوح ممتنع الوقوع فكان هذا امرا انما عدا يكون ممتنع الوقوع والله اعلم -

وان قيل - لم لا يحور ان يقل انه حل استواء الداعيين يكون مأمورا بالترحيج
لا في هذه الحالة التي هي حالة الاستواء بل في الحالة الثانية -

قلنا - اذا توجه عليه هذا التكليف في حال الاستواء فاما ان يؤمر حال الاستواء
بان يحصل الترحيح في هذه الحالة التي هي حال الاستواء فيكون هذا جمعا بين
القيصين واما ان يقال انه في هذه الحالة مأمورا ان يوقع الترحيح في الحالة الثانية
من هذه الحالة -

فقول - هذا القسم ايضا يقسم الى قسمين وذلك لانه اما ان يكون المراد منه انه
حال الاستواء اعلمه انه اذا جاءت الحلة الثانية فهو في تلك الحالة الثانية مأمور
بإيقاع الترحيح لكن على هذا التقدير لا تكلف عليه في حال الاستواء بل اعلمه
انه في الحالة الثانية سيصير مكلفا واد كان كذلك فحين نقول عند محي الحلة
الثانية اما ان يكون الحال حال الاستواء او حال الترحيح وعود الاشكال
المدكور واما ان يكون المراد منه انه في حالة الاستواء مأمور في هذه الحالة بان
يوقع الرحح في الحالة الثانية لكن على هذا التقدير توجه تكليف الايطي لان
إيقاع الرحح في الرمان الثاني - شروط محصول الرمان الثاني وحصول الرمان
الثاني في الرمان الاول محال فكان إيقاع الترحيح في الرمان انه في عدم حصول
الرمان الاول موقوفا على شرط محال والموقوف على محال محال فقول انه ثل انه
كلف حال الاستواء بان يوقع الترحيح في الرمان اما ان يكون كلفه لا يطاق -
الوجه الخامس - ان نقول ان شيئا من التصورات غير مكتسب فشيء من التصديقات
المدنية غير مكتسب فشيء من التصديقات غير مكتسب مع انه ورد الامر
بتحصيل المعرفة فكان هذا تكليفه بما لا يطاق -

اما قلنا ان شيئا من التصورات غير مكتسب لان من طلب اكتسابه فاما ان يكون
له شعور بتلك الماهية واما ان لا يكون وان كان له شعور بتلك الماهية كان صورها
حاصلا له وطلب الحاصل محال وان لم يكن له شعور بتلك الماهية استحال طلبه لان
العامل عن الشيء يمتنع ان يكون طامنا له -

فان قلت انه مشعوره من وجه دون وجه -

قلت الوجه المشعوره معاير للوجه الغير المشعوره فالمشعوره اتمتع طلبه لكونه
حاصلا وغير المشعوره اتمتع طلبه لكونه معقولا عنه -

واما قلنا انه لما كانت التصورات غير مكتسبة كانت للتصديقات الالهيية غير
مكتسبة وذلك ان التصديقات الالهيية هي التي تكون مجردا في موضوعها ومحمولا
كاميا في حرم الدهن باثبات احدهما للآخر او سلبه عنه وعلى هذا التقدير ان حصر
التصورات كان ذلك التصديق واحب الحصول وان لم تحصر كان ذلك التصديق
متمتع الحصول فاذا كان هذا التصديق واحب الحصول لرم الدوران بها واثباتا
عند حصول تلك التصورات بها واثباتا وثبت ان حصول تلك التصورات بها واثباتا
ليس باختيار الانسان فارم ان يكون حصول هذه التصديقات بها واثباتا ليس
باختيار الانسان فثبت ان هذه التصديقات الالهيية ليس شيء منها مكتسبا وامما قلنا
انه لما كان الامر كذلك اوسع ان يكون شيء من التصديقات مكتسبا وذلك
لان التصديقات المكتسبة لا تسلسل ولا تدور بل لا بد من انتهائها الى المكتسب
الاول فيكون التصور المكتسب الاول هو تلك الالهييات لا محالة فتلك الالهييات
اما ان تكون تامة في استلزام المكتسب الاول واما ان لا تكون فان كانت الالهييات
تامة لرم من حصولها حصول المكتسب الاول ولرم من عدمها امتناع حصول
المكتسب الاول لانه لا سبب للمكتسب الاول الا تلك الالهييات فيثبت يكون
المكتسب الاول واحب الدوران بها واثباتا مع ما لا يكون باختياره لا بها
ولا اثباتا فيثبت يمحرح المكتسب الاول عن ان يكون باختياره -

واذا عرفت هذا وقول - حال المكتسب الثاني بالنسبة الى المكتسب الاول كما
ذكرناه على هذا التقدير لا يكون شيء من العلوم مكتسبا -

واما ان قلنا ان تلك الالهييات غير تامة في استلزام المكتسب الاول فيثبت
لا بد مع تلك الالهييات من شيء من المكتسبات فيثبت يكون ذلك المكتسب
بعد ما على اول المكتسبات وذلك محال فثبت بما ذكرنا ان جميع العلوم اما الالهيية

واما ان تكون من اوارم الادييات وشئ بها ليس بمكتسب فادأ شئ من العلوم
غير مكتسب ولا شك في ورود الامر بها لقوله تعالى (فاعلم انه لا اله الا الله)
فتست ان تكليف ما لا يطاق لارم على الكل -

الوحه السادس - انه ورد الامر بتحصيل معرفة الله تعالى فقول اما ان يقال انه
توحه هذا الامر على من يعرف الله او على من لا يعرف الله تعالى فان كان الاول
كان هذا امرا بتحصيل الحاصل وانه محال وان كان الثاني كان هذا توحها لارم
الله تعالى على من لم يكن عارفا بالله تعالى والجاهل بالذات جاهل بالصفت فادأ هذا
الامر متوحه على شخص لا يمكنه حال بقاء ذلك الامر ان يعرف الامر والامر
وذلك عين تكليف ما لا يطاق فتست بهذه الوحوه الستة ان تكليف ما لا يطاق لارم
على الكل والاستقصاء في هذا الباب مدكور فيما صنفناه في اصول الفقه -

فان قيل - هب ان هذا الاشكال لارم على الكل فما الحيلة لنا ولهم في دفعه -
قلنا - الحيلة برك الحيلة والاعتراف بانه (يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد - وانه
لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون) وهذا آخر المباحث المحصلة في هذا الباب والله
التوفيق -

المسئلة الثالثة والعشرون

في انه لا يخرج شئ من العدم الى الوجود الا بقدره الله تعالى

اعلم - ان ارباب (١) الملل يحاقدونها في هذه المسئلة وخواطسا في شرح المذاهب
وابطالها لطال الكتاب الا انها ههنا نكتفي بالاحتصار فقول الذي يدل على صحة
قوله وحوه -

الاول - ان علة صحة المقدورية هي الامكان والامكان حكم مشترك فيه بين كل
الممكنات واداكاب العلة مشتركة فيها كان الحكم كذلك فادأ (٢) كل الممكنات
مشتركة في كونها بحيث يصح ان تكون مقدورة لله تعالى والمقتضى لكونه

(١) ر - اكثر ارباب المذاهب (٢) مص - كل حكم للممكنات

قادر على المقدور هو ذاته ولسنة الذات الى الكل على السوية لما اقتضت الذات كونه تعالى قادرا على المعص وحب ان تمتص كونه قادرا الى الكل تمت استانه تلى قادر على كل الممكنات فلو فرضنا شيئا آخر يصلح لان يكون مؤثرا في الوجود بمقدور ص اجتماع هذين المؤثرين اما ان يقع الاثر بهما او لا يقع بواحد منهما او يقع باحدهما دون الثاني والا فسام الثلاثة باطلة لما مرت الا سارة اليد في مسألة التوحيد ومسئلة خلق الافعال (١) فوجب الدطع انه لا شئ سوى قدرة الله تعالى يصلح للتأثير والتكوين -

الثاني - ان صفة الامكان صفة واحدة في الممكنات وانها محوكة الى المؤثر فاما ان يقال الامكان يحو ح الى مؤثر معين او يحو ح الى مؤثر غير معين والثاني محال لان ما لا يكون معينا في نفسه لا يكون موحودا وما لا يكون موحودا استحال احتيا ح غيره اليه في الوجود وادأ الامكان يحو ح الى شئ معين فذلك المعين اما ان يكون من الممكنات واما ان لا يكون لاحاثر ان يكون من الممكنات والا لكان امكان ذلك الشئ محو ح الى نفسه وحيثا يكون موحدا لنفسه وكل ما كان موحدا لنفسه كان واحدا لذاته فيكون الممكن لذاته واحدا لذاته وهو محال ولما بطل ان يكون ذلك الشئ من الممكنات ثبت انه واجب لذاته فثبت ان الامكان يحو ح جميع الممكنات الى الموحود الواحد لذاته فيكون الواحد لذاته هو المدأ او حود جميع الممكنات وهو المطاوب -

وان قيل - لم لا يحور ان يكون الامكان علة للحاجة الى المؤثر من حيث انه مؤثر والمؤثر من حيث هو مؤثر له ماهيه واحدة بالوع وهى لا تمنع دخول اشياء كثيرة تحتها بالعدد -

والجواب - لما كان المؤثر من حيث انه مؤثر مفهوما واحدا مشتركا فيه بين دوات الماهيات المختلفة فيلزم ان تكون المؤثرية لاحقا من اواحق تلك الماهيات المختلفة وكل ما كان كذلك كان معتبرا الى المؤثر وعود التقسيم الاول فيه ولا يقطع الا بهما والا استناد الا عند الانتهاء الى الداب ويحب ان تكون تلك الذات معينة

كما يباه وحيث يحصل المطالب -

الحجة الثالثة - وهي مسية على اصول الحكماء ان كلما كان ممكنا لداته فهو قابل للوجود والعدم فلو كان شئ من الممكنات مؤثرا في وجود شئ آخر لم يكن كون الشئ الواحد قالا وفاقلا معا وهو محال فادراكنا للممكن له حاصية القبول وليس له صلاحية التأثير كما ان الواحد لداته له حاصية التأثير وليس له صلاحية القبول -

واعلم - ان المخالفين في هذه المسئلة فرق كثيرة -

المريق الاول من المخالفين في هذه المسئلة - الغلاسفة الذين بقوا على اصول الاول لدات الله تعالى من غير واسطة شئ واحد وهو العقل الاول واما سائر الاشياء فهي معلولات معلولاته ولهم فيه شبهة -

الشبهة الاولى - ان مفهوم انه تعالى مصدر - ا - غير مفهوم انه مصدر - ب - بدليل انه يصح العلم باحدهما مع الجهل بالآخر فهذا ان المفهوم ان ما ان يكونا داخليا في الماهية او خارجيا عنها او يكون احدهما داخلا في الماهية والآخر خارجا عنها فان كانا داخليا في الماهية كانت الماهية مركبة وهذا في حق واحد الوجود محال وان كانا خارجيا عن الماهية فلا شك انها من لواحق هذه الماهية وكل ما كان خارجا عن الماهية لاحقا لها غير مستقل بنفسه انه يكون ممكنا لداته واحدا بغيره فحيث يعود التقسيم من ان يكون تلك الماهية مصدرا لاحد هذين الاربعين معيار الكونها مصدر الارم اتاني وان كان هذا المفهوم ان ايضا خارجيا عن الماهية ارم اما التسلسل واما الانتهاء الى اكثرية في الماهية وهو القسم الاول - واما القسم الثالث - وهو ان يكون احد القسمين داخلا في الماهية والآخر خارجا عنها (١) هذا يقتضي ان تكون هذه الماهية مركبة لان كل ما له جزء فاقاله له مركب من جزئين وذلك يقتضي ان يكون المعول واحدا لان الجزء متقدم والمعول متأخر والجزء لا يكون معلولا حيث ان المتول صدور الشيء عنه يقتضي الى هذه الالزام العاطية فيكون باطلا -

الشبهة الثانية - اذا صدر عن الشئ الواحد باعتبار واحد الالف والباء واللام

(١) مص - في الماهية لا خارجا عنها

لا شك انه غير الماء فمن حيث انه صدر عنه الالف لم يصدر عنه الماء لانه من ذلك
الحيث صدر عنه الماء والماء ليس بالالف فمن حيث انه صدر عنه الماء لم يصدر
عنه الالف -

الشبهة الثالثة - العلة لابد وان تكون ملائمة للمعلول والشئ الواحد بالاعتبار الواحد
لو اوحب الشئيين المحتملين لزم ان يكون الشئ الواحد بالاعتبار الواحد ملائماً
لشئيين محتملين والملائم للشئيين المحتملين محلف فيلزم ان يكون الشئ الواحد
بالاعتبار الواحد مخالفاً لنفسه وهو محال -

الشبهة الرابعة - لما شا هدا ان تأثير النار هو التسخين وتأثير الماء هو التبريد استدلالاً
بهذين الأمرين (١) على ان طبيعة الماء مخالفة لطبيعة النار واداك كان اختلاف الأمرين
على اختلاف المؤثر فماذا يدل على تعدد المؤثر اولى -

والجواب عن الاول - ان الوحدة يصدق عليها انها نصف الاثنين وثلاث البتة
وربع الاربعة بقول مفهوم انها نصف الاثنين معيار مفهوم انها ثلث الثلث ويعود
التقسيم الذي ذكرتم فيها فيلزم وقوع الكثرة في الوحدة وذلك محال ولما كان
هذا الكلام باطلاً فكذلك ما ذكرتم -

والجواب عن الثاني - ان نقيض انه صدر عنه الالف هو انه ما صدر عنه الالف
لانه صدر عنه ما ليس بالالف والفرق ظاهر بين قولك ما حصل بالالف وبين قولك
حصل ما ليس بالالف ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يقل الواحد الا الواحد لانه
قل الالف وقل الماء والماء اس بالالف من قل الالف لم يقل الالف (٢) وذلك
محال فلما كان هذا الكلام باطلاً في جانب القابل فكذلك في جانب الماعل -

والجواب عن الشبهة الثالثة - ان الملائم غير المحض المعنى فان اردتم به كون العلة
مماثلة للمعلول فهذا خطأ لان المعلول اداته محتاج الى العلة والعلية اداتها مؤثره في
المعلول فلو كانت العلة والمعلول مثليين لزم كون العلة معلولاً والمعلول علة وهو
محال وان كان المراد من الملائمة شيئاً آخر فلا بد من بيانه -

والجواب عن الشبهة الرابعة - ان الذي به عرفنا ان طبيعة الماء تخالف طبيعة النار

ليس هو مجرد اختلاف الأثرين بل لما رأينا الماء حاصلًا بدون التسعين والمار
حاصلة بدون التريدين عليها بهذا اختلاف طبيعتهما والحاصل ان المعروف لاختلاف
الطبيعتين هو تحلف الآثار لا اختلاف الآثار (١) -

النوع الثاني من المحالين الشهوية الذين يسبون الخير الى الموردوا شر الى الطلبة
واعلم ان المورد كيفية قائمة بالحسم ونحو قدد لنا على ان الحسم يحدث وكان القول
محدث المورد الذي هو كيفية قائمة بالحسم اولى وقدماء المشايخ اطلقوا مد هبهم بان
من قال احطأت فقاتل هذا القول اما ان يكون هو المورا والطلبة فان كان هو
المورا فان كان صدقا فالمور قد فعل الشروا ان كان كذبا والكذب شر فالمور قد فعل
الشروا ان كان قاتل هذا القول هو الطلبة فان كان صدقا والصدق خير فالطلبة فعلت
الخير وان كان كذبا فالطلبة ما فعلت الخطأ وترك الخطأ خيرا فالطلبة فعلت الخير -
النوع الثالث من المحالين - المصحون الذين يقولون المدر في هذا العالم السفلي هو
الافلاك والكواكب والذي يدل على بطلان قولهم ان الافلاك اما ان تكون
لسائط او مركبة من اجزاء (٢) كل واحد منها بسيط في نفسه وكل بسيط فانه يحصل
له جانبان بحيث يكون كل واحد منها مساويا للآخر في تمام الماهية وكل ما كان
كذلك فكل ما صبح على احد حاسيه صبح على الآخر بكل ما كان كذلك فكل ما كان
ممسوسا بمسبه صبح ان يقلب ممسوسا بيساره وبالعكس فكل ما كان كذلك فان التركيب
والا لتحلال حائر ان عليه فاداً التركيب والاحلال حائر ان على احرام الهلك
والكواكب فيلزم من هذه النكتة فساد اصول الفلاسفة واصحاب المحسطن في
احرام الهلك ويلزم القول بافتقارها في دوائها وصماتها واتكائها الى تقدير فاعل
مختار واحتجوا بانا شاهد ان تعبرات احوال هذا العالم مرتبوة بتعبرات احوال
الكواكب ويدل عليه حال الليل والنهار وحال الفصول الاربية -

والجواب ثبت في المطلق انه لا يلزم من حصول شيء عند شيء ومن عدمه عند
عدمه كونه معللا للاحتمال حصول هذا الدوران مع شطر العلة وشرط العلة ومع
صفة لازمة للعلة طردا وعكسا مع انه يكون احسبا عن التأثير -

(١) د- تحلف الآثار لاهما من اختلاف المؤثر (٢) د- احرام -

النوع الرابع من المحالين - الطبيعيون وهم يقولون ان حوادث هذا العالم من المعادن والنبات والحيوان معاملة بالمتراح هذه العناصر بعضها مع بعض -

واعلم - ان القول بالمتراح باطل وذلك لان هذه العناصر اذا احتلطب وامتزجت فاما ان يكون تأثير كل واحد منهما في الآخر وتأثير كل واحد منهما عن الآخر يقع دفعة واحدة ان يؤثر واحد في الآخر ثم بعد ذلك يعود ذلك المعلوب عالما والا ول باطل لان المؤثر في انكسار كل واحد منهما قوة الآخر فالحر والبارد لو حصل انكسارهما معا وحال حصول المعلول لاند من حصول العلة فيلزم ان يكونا في غاية القوة حال كونهما مكسرين وذلك محال والتالي باطل ايضا لان المعلوب بعد صيرورته معلوما يتمتع ان يعود عالما مع انه حال قوته كان عاجزا عن قهره - لا يقال - لم لا يحوران يقال النارية صفة فائدة بحسب النار وتلك الصفة علة للحرارة واليوسفة وكذا المائية صفة فائدة بالماء وتلك الصفة علة للبرودة والرطوبة فالكاسر لرد الماء ورطوبته ليس هو حر النار ويسبها بل ناريتهما والكاسر لحر النار ويسبها ليس هو برد الماء ورطوبته بل مائيته فعلى هذا التمهيد يرول السؤال - -

لانا نقول النارية والمائية انما يتنافيان بواسطة ما بين اثريهما من التناقض وحيث يعود الكلام الاول -

النوع الخامس من المحالين - المعرلة اما المطام فقال انه تعالى غير قادر على خلق المسح قال لان صدور هذه الاشياء عن الله تعالى محال وكل محال فهو غير مقدور وانما قلنا انه محال لان صدور هذه الاشياء عن الله تعالى يستلزم الجهل او الحاجة وكل واحد منهما محال ومستلزم المحال محال فصدور هذه الاشياء عن الله تعالى محال وانما قلنا ان المحال غير مقدور لان المحال ما يتمتع وقوعه والمقدور هو الذي يمكن وقوعه والجمع بينهما محال -

والجواب على مدعى - ان خلق شيء من الاشياء لا يدل في حق الله تعالى على الجهل ولا على الحاجة فزال هذا السؤل واما على مذهب المعرلة فالجواب عن هذه الشبهة ان معنى كون الصانع مقدورا لله تعالى انه لو صح بحق الداعي الى فعل هذه

القائض في حق الله تعالى كانت قدريته صالحة لايجادها والحاصل ان فعل هذه القنائح وان كان ممتعا لامتناع الداعي لكفه غير ممتنع بالنظر الى صلاحية القدرة واما الكفى فانه يقول انه تعالى غير قادر على مثل مقدور العبد لان فعل العبد اما طاعة او معصية وهما محالان على الله تعالى فثبت انه تعالى غير قادر على مثل فعل العبد -
والجواب - ان طاعة العبد ومعصيته اما حركة واما سكون والله تعالى قادر على جميع الحركات والسكنات واما المصرون فقد سلموا انه تعالى قادر على مثل مقدور العبد الا اهتم قالوا انه تعالى غير قادر على نفس مقدور العبد -

واحتجوا عليه بان ما كان مقدورا للقادر لا بد وان يحصل عند ما يدعوه الداعي الى فعله وان لا يحصل عند ما يصرفه الصارف عن فعله فلو فرضنا مقدورا واحدا بين قادرين وحصل الداعي الى الفعل في حق احدهما وحصل الصارف عن الفعل في حق الثاني لزم ان يوجد ذلك الفعل وان لا يوجد وهذا محال فالقول بوجود مقدورين قادرين محال -

والجواب - (١) ان من حور ووجود مقدور واحد لقادرين لم يسلم انه يلزم من تحقق الصارف في حق احد القادرين عن الفعل ان لا يوجد الفعل لاحتمال ان يكون قصد غيره الى ايجاده سببا او حوده وايضا لرحل اذا اعتمد على جسم آخر فحدثت حركة في ذلك الجسم الآخر فقد اتفقت المعارضة على ان الحركة الخاصة في ذلك الجسم الماين انما حصلت بتأثير هذا الاعتقاد وتأثير هذه المدافعة واصحابه اكروا ذلك وهذه هي المسئلة المشهورة بمسئلة التولد -

وحججه اصحابنا - انه لو صح القول بالتولد لزم وقوع الاثر الواحد بتأثيرين مستقيمين بالآثر وهذا محال فالقول بالتولد محال - بيان الملازمة انه اذا انتصق جوهر فرد بكف رحلين ثم ان احدهما حذب الكف في حال ماذع الآخر ايضا كفه فلو صح القول بالتولد كان الحذب مولدا للحركة في ذلك الجوهر كما ان اندفع مولد للحركة فيه - فاما ان تتولد من كل واحد منهما حركة على حدة او تتولد منهما معا حركة واحدة والاول باطل لانه يتنصبي حصول الجسم الواحد في الخير في

(١) هذه العبارة من هذا الى المسئلة ليس في ر - واصيبت من مص

الآن الواحد مرتين وهذا غير معقول وايضا على هذا التقدير تكون الحركتان متماثلتين فليس استناد احدهما الى الحدث والثانية الى الدفع اولى من العكس فيلزم استناد كل واحد من الحركتين الى الحدث والى الدفع فيعود الامر الى وقوع الاثر الواحد بمؤثرين مستقلين ولما بطل هذا القسم ثبت انه حصل في ذلك الجوهر احدى حركتين واحدة حصلت بعلة الحدث وبعلة الدفع ثم كل واحد من هاتين العاتين مستقلة باقتضاء هذا الاثر مع القول بالتولد فيلزم حصول الاثر الواحد بمؤثرين مستقلين وذلك محال لان ذلك الاثر يستعنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما وهو محال واستدلال المعتزلة على القول بالتولد انما هو لحسن المدح والدم والثواب والعقاب وقد تقدم الجواب عنه في مسألة حلق الافعال -

المسئلة الرابعة والعشرون

في بيان انه تعالى يريد لجميع الكائنات

مذهب المعتزلة ان الارادة توافق الامر وكل ما امر الله به فقد اراده وكل ما نهى عنه فقد كرهه ومذهبنا ان الارادة توافق العلم بكل ما علم وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم فعلى هذا ايمان اى جهل بماوربه وهو غير مراد وكفره مبهى عنه وهو مراد - لما وحيها -

الحجة الاولى - قد دللنا على انه تعالى حلق افعال العباد وكل من خلق شيئا لا على سبيل الاكراه والالقاء فهو يريد لذلك الشئ فوجب القطع بانه تعالى يريد لجميع افعال العباد -

الحجة الثانية - انه تعالى علم من اى جهل انه لا يؤمن وقد بينا ان العلم بعدم الايمان مصداق لوجود الايمان وعند قيام احد الصدين كان الصمد الثانى ممتنع لوجود الداه فاداً ايمان اى جهل ممتنع الحصول مع ذلك العلم وكل المعلومات معلوم لله تعالى والله تعالى لا يدوان يكون عالما بامتناع وجود هذا الايمان ومن كان عالما بكون الشئ ممتنع لوجود استحالة ان يكون يريد الا - وده فهذا يدل على انه سبحانه وتعالى يمتنع ان يكون يريد لصدور الايمان عن الكافر -

واما المعتزلة - فقد احتجوا على قولهم بوجوه -

الشبهة الاولى - انه تعالى امر الكافر بالايمان وكل من امر بشئ فهو مرید وحوذ المأموره فيلزم ان يكون الله تعالى اراد الايمان من الكافر -

الشبهة الثانية - ارادة الكفر والعسق سعه وفسه لا يليق بالحكيم وايضا ان من اراد منه الكفر والعسق ثم انه يعاقب عليها كان ذلك عاية السفاهة -

الشبهة الثالثة - الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع فلو اراد الله تعالى الكفر من الكافرين لكان الكافر مطيعا لله تعالى بكفره وذلك باطل بالاتفاق -

الشبهة الرابعة - الرضا بقضاء الله تعالى واحب بالاجماع ولو كان الكفر بقضاء الله تعالى لو حب الرضا بالكفر لكن هذا باطل لان الرضا بالكفر كفر -

الشبهة الخامسة - لو اراد الله تعالى الكفر من الكافر وحلق الكفر في الكافر لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف ما لا يطاق وهذا باطل بالعقل والسمع -

اما العقل - فلان كل انسان فانه يحد بالضرورة من نفسه انه ان اراد اطاعة يمكنه فعلها فكيف يقال انه غير متمكن من الطاعة مع انه يحد بالضرورة ثبوت هذه الحكمة واما السمع - فقوله تعالى (وماذا عليهم لو آمنوا بالله - فما لهم عن التذكرة معرضين) وكذا القول في جملة الآيات الدالة على ان الانسان غير عاجز عن الاتيان بالطاعات الشبهة السادسة - التمسك بقوله تعالى (ولا يرصى لعباده الكفر) وقوله تعالى (وما الله يريد ظلما للعباد - وبقوله - والله يهدي -

والجواب عن الشبهة الاولى - قلنا لا سلم ان الامر بالشئ يستدعي ارادة المأموره فان الرأع ما وقع الا فيه -

وعن الثاني - (١) اما سقيم الدلالة القاطعة ان شاء الله تعالى على ان القبيح لا يفسح

(١) في هاش مص قال في العالم وعن الثاني ان الطاعة عبارة عن الاتيان بالمأموره لا بالمراد وهذا اولي لان الامر صفة طاهرة والارادة حصة - كذا نقله الامام فخر الدين صاحب الكتاب انتهى - كذا - والمماست ان يكون هذا جوابا عن الثالث - ح -

أنا لشرح وعلى هذا الأصل فانه لا قسح من الله تعالى شيء -
وعن الثالث - ان الطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة -
وعن الرابع - انقصاء صفة الله ومحى راصون بقضاء الله تعالى اى راصون بصفة
الله تعالى واما الكفر فليس هو نفس قضاء الله تعالى بل هو مقصى قضاء الله تعالى
ولم يدل الدليل على انه واجب (١) الرضاء بكل شيء قضى الله تعالى به -
وعن الخامس - المعارضه بالوجوه الستة التى ذكرناها فى حلق الافعال -
وعن السادس - ان الرضا والمحبة ترك الاعتراض والكفر والمعاصى وان كانت
بارادة الله تعالى لكنها ليست بحجة الله تعالى ولا برضاء (١) -

المسئلة الخامسة والعشرون

فى ان الحسن والقبح بشتان بالشرح

أهم المهمات فى هذه المسئلة تعيين محل الراء فقول لا راء فى انا يعرف بقولنا
كون بعض الاشياء ملائمة لطبا عما وبعضها مافرا لطبا عما - فان اللذة وما يؤدى
اليها ملائم والالم وما يؤدى اليه مافر ولا حاجة فى معرفة هذه الملائمة وهذه
المافرة الى الشرع وايضا نعلم بقولنا ان العلم بصفه كمال والجهل بصفه نقص انما الراء
فى ان كون بعض الافعال متعلق الدم فى الدنيا والعقاب فى الآخرة وكون البعض
الآخرة متعلق المدح فى الدنيا والثواب فى الآخرة هل هو لاجل صفة عائدة الى
الفعل او ليس الامر كذلك بل هو محض حكم الشرع بذلك او حكم اهل المعرفة به -
فقلت المعتزلة المؤثر فى هذه الاحكام صفات عائدة الى الافعال ومدتها الله
محرد حكم الشرع -

(١) بهامش مص - فائدة قال شيخ الاسلام ابن عبد السلام فى قواعده امر عباده
وكلفهم بانهم يطيعونه ولا يعصونه ويؤحدونه ولا يكفرونه مع علمه انهم لا يطيعون
ويعصون فما حقيقة هذا الطلب - قال شيخ الاسلام ليس هذا طالما على الحقيقة
واما هو من باب المحاروكه انقله الامام الرزكى فى كتابه شرح جمع الجوامع -
واذا

وإذا تمقح محل التراجع فقول الذى يدل على قولنا وحوه -

الحجة الاولى - ان افعال العباد اما اضطرارية واما اتفاقية وعلى التقديرين فاقول بالحس والقبح العقليين باطل -

بيان المقدمة الاولى - ان صدور الفعل عند حصول القدرة والداعى اما ان يكون واحدا او لا فان كان واحدا كان فعل العبد اضطراريا لان حصول القدرة والداعى ليس بالعبد والالزم التسلسل وإذا كان كذلك فبعد حصولها يكون الفعل واحدا وعند ما لا يكونان حاصيين كان الفعل ممتعا فكان الاضطرار لا رما لاحالة واما ان لم يكن حصول الفعل عند حصول القدرة والداعى واحدا فاما ان يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح او لا يتوقف فان توقف كان حصول ذلك الفعل عند حصول ذلك المرجح واحدا والاعاد الكلام الاول ولزم التسلسل وإذا كان واحدا عاد القول بان حصول الفعل عند حصول القدرة والداعى اضطرارى واما ان لم يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح كان رجحان الفعل اتفاقيا بمعنى انه انفق حصول هذا الرجحان لا لمؤثر اصلا فلا يكون ذلك الرجحان من العبد -

فثبت ان افعال العباد اما اضطرارية واما انه قية وإذا كان كذلك وحب ان كون القول بالحس والقبح العقلى باطلا اما على قولنا فطهر واما على قول انه ترثه فلان كل واحدة من هاتين الحاتين يباى الاحتيار وعند بعد ان الاحتيار لا يبنى الحسن والقبح -

فان قيل - فهذا الكلام تمامه قائم في العائب فيسعى ان لا يصدر من الله تعالى فعل حسن ولا فعل قبيح -

قلنا - قد ذكرنا في مسألة خلق الافعال ان صدور الفعل عن القادر موقوف على المرجح وذلك المرجح هو الارادة والارادة في حق العبد محدثة فافتقرت الى الخالق والموحد فكان هذا المعنى لا رما في حق العبد بخلاف الدارى تعالى فان ارادته قديمة ارلية فاسمعت عن المؤثر فلم يلزم الخبر في حقه -

الحجة الثمانية - لو كان الظلم قسحا لوجه عائد اليه لرم تعليل الحكم الوحدى بالعلة العدمية وهذا محال فذلك محال -

بيان الملازمة - ان القبيح تقيص اللاقيح واللاقبيح محمول على العدم والمحمول على العدم عدم فلا قبيح عدم فوجب ان يكون القبح صفة موحودة -
اذا ثبت هذا فنقول الظلم ماهية مركبة من امور منها كون ذلك الاصرار غير مستحق ومعلوم ان كونه غير مستحق قيد عدمى فاذا عللنا قبح الظلم بكونه طلبا وكونه طلبا ماهية مركبة من قيود احدها قيد عدمى فحيث لم يكن مجموع القيود المعتدلة في كونه طلبا امرا وحديا فيلزم تعليل القبح الذى هو صفة موحودة بالعدم وهو محال وانما قلنا ان تعليل ذلك الموحود بالعدم محال وذلك لان العدم بهي محض وسلب صرف وايحاد العير يعتمد كونه موحودا في نفسه وادالم يكن له ثبوت وتحقق اصلا امتنع كونه علة لغيره -

الحجة الثالثة - لو كان قبح الكذب لكونه كذا بالوحى ان يفتح كل ما كان كذبا وكان يلزم ان يكون الكذب الذى يكون (١) سببا لخلاص الاسباء والرسول عليهم السلام عند (٢) اقدام الطلبة عليهم بالقتل وانواع الايداء قبيحا ومعلوم انه ليس كذلك فدل هذا على ان كونه كذبا ليس علة للقبح -

فان قيل - الكذب في جميع المواضع قبيح والواضح في هذه الصور انما هو ذكر المعارض كما قيل (ان في المعارض لدوحة عن الكذب) وايضا لم لا يجوز ان يقال ان كونه كذبا علة للقبح الا ان الحكم يحلف عن العلة في هذه الصورة لقيام مانع ومعارض -

والجواب عن السؤال الاول - انما نعرض ان الكلام فيما اذا لم يكن التعريض كافيا كما اذا قال هل رأيت فلانا في هذه الساعة وهل تعرف مكانه فان قلت نعم طاللك به وقتله لا محالة وان قلب لا فقد كذب -

واما السؤال الثانى - فجوابه انه لو حار تحلف القبح عن الكذب لمانع فلا كذب الا ويجوز ان يقال انه لعلة واحد مانع من المواضع يجمعه من قبحه وعلى هذا التقدير

لا يمكنك الحكم القطعي بنسخ شيء من الأكاذيب اتقى ما في الساب ان يكون
الحاصل هو الطن وعند هذا لا يمكنك الحكم بنسخ الكذب في حق الله تعالى -

الحجة الرابعة - لو ان طالما قال لشخص اني سأقتلك عدا فهما الحسن اما ان يقتله
وهو باطل قطعاً او ان لا يقتله الا انه اذا لم يقتله صار الحر بانه سيقتله عدا كذا ولو
كان الكذب قبيحاً لكان ترك القتل يلزمه القبيح وما يلزمه القبيح فهو قبيح
فكان يجب ان يكون ترك القبيح قبيحاً ولما كان ذلك باطلاً علمنا انه لا يمكن الحكم
بنسخ الكذب مطلقاً والله الوفيق -

شبهة الخصم - انا نعلم سداهة العقل ان الظلم قبيح وان الاحسان حسن وهذا العلم
عبر مستعاد من الشرع فان من ينكر الشرع حصل له هذا العلم فدل ذلك على
ان هذا مستعاد من العقل -

والجواب - ان هذا (١) الحسن والقبح عارطان عن رعة الطبع وبعرته ولا راع
في ان هذا معلوم بالعقل اما الراع في ان كون الفعل متعلق الدم والعقاب او متعلق
المدح والثواب هن هولا حل صفة قائمة بالفعل وماد كرتموه لا يدل على ذلك
وتمام الكلام فيه مذكور في كتاب المحصول في علم الاصول والله اعلم -

المسئلة السادسة والعشرون

في انه لا يجوز ان تكون افعال

الله تعالى واحكامه معللة بعلة المنة

اتفقت المعتزلة على ان افعال الله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح العباد وهو اختيار
اكبر المتأخرين من الفقهاء وهذا عندنا باطل ويدل عليه وحوه خمسة -

الحجة الاولى - ان كل من ^١ عللاً لاجل تحصيل مصلحة اولدفع ^٢ مسدة ^٣ ان كان
تحصيل تلك المصلحة اولى له من عدم تحصيلها كان ذلك انما فعل قد استعاد بذلك الفعل
تحصيل تلك الاولوية وكل من (٢) كان كذا كان ناقصاً بدارته مستكلاً بغيره

(١) ر - ان هذان اللفظان الحسن آليح - (٢) مص - ما

وهو في حق الله تعالى محال وان كان تحصيلها وعدم تحصيلها بالنسبة اليه سببان مع الاستواء لا يحصل الرحمان فاستمع البر جميع -

لا يقال - حصولها ولا حصولها بالنسبة اليه وان كانا على التساوي الا ان حصولها اولى للعدم من عدم حصولها له فلا حل الا واية العائدة الى العدم يرجع الوجود على العدم - لانا نقول نحصل مصلحة العدم وعدم تحصيلها له اما ان يكونا متساويين بالنسبة الى الله تعالى اولا يستويان وحيث يعود التقسيم المذكور -

الحجة الثانية - 'وكان' وحديثه الله تعالى معلله بعله لكانت تلك العلة ان كانت قديمة لزم من قدمها قدم الفعل وهو محال وان كانت محدثة افتقر كونه تعالى 'ووحدا' لتلك العلة الى علة اخرى فيلزم التسلسل وهو محال وهذا هو المراد من قول 'شأن' الاصول - علة كل شيء صبعة (١) ولا علة لصبعة -

الحجة الثالثة - ان جميع الاعراض يرجع حاصلها الى شيئين تحصيل الله والسرور ودفع الالم والحزن والله تعالى قادر على تحصيل هذين المطلوبين ابتداء من غير شيء من الوسائط وكل من كان قادرا على تحصيل المطلوب ابتداء بدون الوسائط ولم يصير تحصيل ذلك المطلوب بتلك الوسائط اسهل عليه من تحصيله ابتداء كان التوسل الى تحصيل ذلك المطلوب بملك الوسائط عسما وذلك على الله تعالى محال فثبت انه لا يمكن تعليل افعاله واحكامه بشيء من الال والاعراض -

الحجة الرابعة - انه لو وحب ان يكون خلقه وحكمه معال تعرض لكان خلق الله تعالى العالم في وقت معين دون اقبله وما بعده معلا برعاية مصلحة وعرض ثم ذلك العرض وذلك المصلحة اما ان يقال انه كان حاصله قبل ذلك الوقت او ما كان حاصله قبله فان كان حاصله قبله كان ما لا حله او خدا الله تعالى العالم في ذلك الوقت حاصله قبل ان او خدا فيلزم ان يقال انه كان 'ووحدا' له قبل ان كان 'ووحدا' وذلك محال واما ان يقال ان ذلك العرض و تلك المصلحة ما كان حاصله قبل ذلك الوقت واما حدث في ذلك الوقت فهو ل جميع ذلك العرض في ذلك الوقت ان مقترا الى المحدث او لا يصح فان لم يه مر فقد حدث الشيء لاعت

موجود محدث وهو محال وان افتقر الى المحدث من افتقر تخصيص احداث
ذلك العرص بذلك الوقت الى عرص آخر - ' تقسم الارل فيه ولرم التسلسل
وان لم يفتقر الله الى رعاية عرص آخر فيجد تكون موحدية الله تعالى وحالقيته
عمية عن التعليل بالاعراض والمصالح وهذا هو المطلوب -

واعلم - ان هذه الحجة التي ذكرناها في احتصاص حدوث العالم بذلك الوقت المعين
عائدة في احتصاص كل واحد من الحوادث لوقته المعين -

الحجة الخامسة - قديما في مسألة خلق الافعال انه لا موجد الا الله تعالى وادا كان
كذلك كان الخير والشر والكفر والايمان حاصلين بايجادهم وتحايقه وتكوينه وادا كان
الامر كذلك امتنع توقف كونه تعالى حلقا وموجد اعلى رعاية المصالح والاعراض -
واحتج الخصم على مذهبه بانه تعالى عالم بنسخ القناخ وعالم بكونه عينا عنه وكل
من كان كذلك امتنع ان يكون فاعلا للقيح -

اما المقدمة الاولى - وهي قولنا انه عالم بنسخ القناخ وعالم بكونه عينا عنه فهذه
المقدمة مسية على ثلث مقدمات - احداها ان القناخ انما بنسخ لوجوده عائدة اليها -
وثانيها انه تعالى مدبر عن جميع الحوادث - وثالثها انه تعالى عالم بجميع العلويات
و اذا ثبت هذه المقدمات الثابت طهر انه تعالى عني عن فعل كل القناخ وانه تعالى
عالم بكونه عينا عنها -

اما المقدمة الثانية - فهي ان كل من كان عينا عن القناخ وكان عالما بكونه عينا عنها
فانه يستحيل ان يفعل القبيح فقدد كروا في تقرير هذا طريقين -

الاول انا سداة العقل بعلم ان حجة القبح حجة صرف عن الفعل لاحية دعاء اليه
و اذا حصل العلم بكونه قبيحا ولم يصبر هذه الصارف معارضا لداعية الشهوة والحاجة
بقي انصارف حيا عن معارضة الداعي فوجب (١) ان يتمتع الفعل -

الطريق الثاني - وهو ان ثبت هذه المقدمة في الشاهد تم نقيس الغائب على الشاهد
اما اثباتها في الشاهد فلانا اذا قلنا لانسان كامل العقل ان صدقت اعطيك دسارا
وان كذبت اعطيك دسارا وفرصا حصول الاستواء بين الصدق والكذب في

جميع مفاع الدنيا والآخرة وفي جميع مصارهما من المدح والدم والثواب والعقاب وسهولة التلطف بتلك اللطمة وصعوبته فان في هذه الصورة يعلم بالضرورة انه يرجح الصدق على الكذب وذلك يدل على ان جهة الحسن جهة دعاء وجهة القبح جهة صرف واذا ثبت هذا في الشاهد فقيس عليه العائب ويقول هذا الترحيح لا بد فيه من علة فتلك العلة ليست الا علمه بان هذا حسن وذلك قبيح لا كما علماه قبيحا علماه هذه المرجوحية وكما علماه حسنا علماه هذه الراححة فلما دار العلم باحد هما مع العلم بالآخر وحوذا وعدما علماه ان العلة في هذا المبحث وفي هذا المع ليس الا العلم بهذه الجهة واذا كان هذا العلم حاصل في حق الله تعالى وحب ان يرتب عليه هذا المبحث وهذا المع - وهذا اية تقرير كلام المعتزلة في هذه المسئلة -

والجواب - اما المقدمة الاولى من هذا الدليل فهي مبنية على ان الحسن والقبح اما يتستان لوجوده عائدة الى الفعل وقد اطلقنا هذه القاعدة سلمها انه تعالى عالم بالقبح والقبيح وعالم بكونه عينا فلم قلتم ان كل من كان كذلك فانه لا يعمل القبيح وتقريره انكم اما ان تقولوا ان كل من كان كذلك فانه يمتنع مع هذه الحالة ان يعمل القبيح اولاد عوا الامتناع العقلي فان ادعيت الامتناع العقلي لم يكن الله تعالى قادرا مختارا لان الاستعناء والعلم بذلك الاستعناء من لوازم دانه وترك القبح من لوازم هذا الاستعناء وهذا العلم ولزام الارم لارم فترك القبيح من لوازم الدات المخصوصة واذا كان كذلك كان ترك القبيح امرا واحدا بالدات يمتنع العدم واذا كان ترك القبيح امرا واحدا بالدات كان ايضا الثواب الى المستحق امرا واحدا وحويا بالدات لان تركه لما كان قبيحا يمتنع بالدات كان فعله معلا واحدا بالدات فحيث يلزم ان تكون داته تعالى موحيا لحصول الثواب ووصوله الى المستحق وان لا يكون قادرا على الترك اصلا فاثبات الحكمة على هذا الوجه يقدح في كونه قادرا الا ان الحكمة مفرعة على كونه قادرا والهرع اذا استلزم فساد الاصل كان باطلا فالقول بالحكمة يجب ان يكون باطلا على هذا القول وايضا اذا كان الفعل موقوفا على الداعي ارم الحر واذا ارم الحر كان الله تعالى فاعلا لجميع افعال العباد بواسطة

بواسطة خلق القدرة والداعي الموحى لها وإذا كان كذلك امتنع أن يقال إنه تعالى لا يفعل هذه الأفعال -

وأما القسم الثاني - وهو أن يقولوا إن كونه تعالى غيباً مع كونه عالماً بكونه غيباً لا ينافي فعل القسح ولم يكن بين حصول هذا الفعل وحصول ذلك الوصف مفاة ولا معادة أصلاً فحيث يتعد الاستدلال بذلك الوصف على أنه تعالى لا يفعل القسح لأن كل ما لم يكن فيه امتناع لم يلزم من فرض وجوده محال ولا فساد بهذا سؤال صعب على ما ذكرناه والله اعلم بالصواب (١) -

المسئلة السابعة والعشرون

في اثبات الجوهر الفرد

اعلم أنا قبل الخوص في مسئلة المعاد يقتصر الى اثبات اصليين احدهما معرفة النفس ومعرفة النفس محتاجة الى معرفة (٢) الجوهر الفرد - والاصل الثاني - اثبات الحلاء فمن قبل الخوص في مسئلة المعاد يذكر هذه المسائل الثلاث -

أما مسئلة الجوهر الفرد - فنقول لا شك ان هذه الاحسام المحسوسة قابلة للانقسامات فهذه الانقسامات المكملة اما ان تكون موحودة بالفعل او لا تكون وعلى كلا التقديرين فهي اما ان تكون متناهية او غير متناهية فحصل من هذا التقسيم اقسام اربعة لا مزيد عليها -

فالاول - قول من يقول الجسم المحسوس مركب من اجزاء متناهية وكل واحد منها غير قابل للقسمة بوجه من الوجوه وهذا قول اكثر المتكلمين -

والثاني - قول من يقول الجسم المحسوس مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل وهذا هو القول المسبب الى النظام -

والثالث - قول من يقول هذا الجسم المحسوس واحد في نفسه كما أنه واحد في الجنس

(١) في هامش مص - حرت العادة ان يجعل هذا آخر الجزء الاول من الكتاب

الا انه قابل لا تقسامات غير متناهية لانه يقبل اتقسامات غير متناهية دفعة واحدة بل بمعنى ان الجسم لا ينتهى فى الصغر الى حدا لا يقبل بعد ذلك الا تقسام وان كل ما يخرج من الانقسامات الى الفعل ابدا فهو متناه كما انا نقول انه تعالى قادر على الالهية له لا بمعنى انه يمكن (١) ان يخلق اشياء لالهية لها فان ذلك محال بل بمعنى انه تعالى لا يصل فى الحل والايحاد الى حدا لاويمك به بعد ذلك ان يوحد شيئا آخر وان كل ما يخرج الى الوجود فانه متناه وهذا مذهب جمهور الفلاسفة -

الرابع - قول من يقول الجسم السيط واحد فى نفسه لكنه قابل لا تقسامات متناهية فهذا هو تفاصيل المذهب فى هذا الباب -

ويدل على ان الجسم مركب من اجزاء متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة بوحدة من الوجوده دلائل -

الحجة الاولى - ان كانت الحركة مركبة من ادور متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة الى ما فيه بوحدة من الوجوده كان الجسم مركبا من ادور كل واحد منها لا يقبل القسمة الى ما فيه بوحدة من الوجوده والمقدم حق فالتالى متناه -

اما قلنا - ان الحركة مركبة من ادور متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة الى ما فيه وذلك لان الجسم يساهد انه تحرك بعد ان لم يكن متحركا فهذه الحركة صفة رائدة على ذات الجسم ثم نقول هذه الصفة اذا ان لا يحصل شئ منها فى الحال او يحصل فان لم يحصل شئ منها فى الحال امتنع ان يصير واصيا (٢) او مسته لا وذلك لان الماصى هو الذى كان حاصرا فى وقت من الاوقات وقد زال الآن والمستقل هو الذى يتوقع ان يحصر فى زمان من الازمنة الآتية وبعد لم يحصر فلوا امتنع ان يكون له حضور بوحدة من الوجوده لم يكن واصيا ولا مستقلا ولا حاصرا وكل ما كان كذلك لم يكن موحودا التته فالحركة لا وجود لها التته وهذا حلف قست انه لا بد وان يحصر من الحركة شئ فى الحال وذلك الحاصر فى الحال اما ان يقبل القسمة بحسب الزمان

(١) - يمكن وجود اشياء غير متناهية (٢) فى نفس - ولا مستقلا -

اولا يقل فان قلها اقترص فيه جزءا من احدهما قبل الآخر لان القسمة الرماية هكذا كون محييا ما كان النصف الاول موحودا لم يكن النصف الثاني حاصرا وحيثما جاء النصف الثاني صار النصف الاول قابلا وحيث لا يكون الحاصر الموحود حاصرا موحودا بل الحاصر الموحود منه يصعب ثم يعيد التقسيم الاول في ذلك النصف فالحاصل ان كل ما كان مقسما بحسب القسمة الرماية لم يكن مجموعا موحودا فاما كان مجموعا حاصرا وحب ان لا يكون مقسما بحسب القسمة الرماية فتنت ان الحاصر من الحركة والحاصل منها في الحال غير قابل للقسمة الرماية - اذا ثبت هذا فنقول - اذا انقصى ذلك الجزء حصل عقيب انقصائه شئ آخر وهو ايضا حاصر موحب ان لا يكون هو ايضا مقسما وهكذا القول في جميع الاحراء الواقعة في تلك الحركة الى آخرها فتنت بهذا الرهان القاطع القاهر ان الحركة مركبة من ادور متتالية كل واحد منها غير قابل للقسمة التامة اذا ثبت هذا قلنا وحب ان يكون الجسم ايضا كذلك لان القدر الذي يقطع من المسافة بالجزء الذي لا يتحرى من الحركة ان كان مقسما كانت الحركة الى نصفها نصف الحركة الى آخرها فحيث لا يكون ذلك الجزء من الحركة مقسما وقد فرضنا انه غير مقسم هذا حلف وان لم يكن مقسما فهو المطلوب فلما كانت الحركة مركبة من اجزاء متتالية كل واحد منها غير قابل للقسمة وثبت ان هذا العدد المقطوع بكل واحد منها من المسافة غير مقسم وحب ان تكون المسافة مركبة من اجزاء متلاصقة كل واحد منها غير قابل للقسمة وهو المقصود -

الحجة الثانية - الرهان مركب من آيات متتالية موحب ان يكون الجسم مركبا من نقط متشعبة -

بيان المقدمة الاولى من وجهين -

الاول - ان الرهان كم فهو اذا كم مفصل او متصل لاحاث ان يكون كما متصلا لان الماضي معدوم والمستقبل معدوم والآن طرف ارم ان يكون احد المعدومين متصلا بالمعدوم الآخر بطرف موحود وهو محال فاذا هو كم مفصل

فيكون مركبا عن واحدات متعاقبة وهو المقصود -

الثاني - ان الآن الحاصر غير منقسم والآن لم يكن حاصرا واذا ثبت هذا فعدمه يقع ايضا دفعة واحدة فيكون عدمه حاصلا عقيب وجوده فكذا القول في الثاني وهذا يقتضي تعاقب الآيات واذا ثبت ان الزمان مركب من الآيات المتتالية وحب ان يكون الجسم مركبا من نقط متشابهة للتقريب المذكور في الطريقة الاولى -
الحجة الثالثة - النقطة شئ موحود مشار اليها وهي لا تنقسم وحيث كان الامر كذلك كان القول بالجوهر الورد لار ما اما قولنا النقطة شئ موحود مشار اليها لا تنقسم فهذا لا يتم الا ببيان امور -

الاول - ان النقطة شئ موحود هذا متفق عليه الا اننا نقول الدليل عليه ان الخط متناه بالعقل واذا كان متناهيا بالعقل كانت بهايته موحودة بالعقل ولا معنى للنقطة الا بهاية الخط فثبت ان النقطة موحودة بالعقل -

فان قيل - بهاية الشئ عبارة عن انقطاعه وانقطاع الشئ عبارة عن انه في ومانتي منه شئ التمة وعدم الشئ كيف يكون امرا موحودا -

قلنا - نحن نعلم بالضرورة ان المقدارين اذا تماسا فانها يتماسان بطرفيهما فلو كان طرف الشئ نفس العدم لكان معنى التماسه هو ان عدم هذا تماس لعدم ذلك وهذا غير معقول فعلمنا ان طرف الشئ يستحيل ان يكون نفس العدم -

واما المطلوب الثاني - وهو ان النقطة شئ يسار اليه فذلك ظاهر لانه يمكن ان تشير بالحس الى طرف الخط -

واما المطلوب الثالث - وهو ان النقطة غير قابلة للقسمة فالذي يدل عليه انها لو انقسمت لا تفرص فيها جزءان وحيث يكون طرف الخط هو القسم الثاني فقط وحيث لا يكون الطرف طرفا هذا حلف والحاصل ان كل ما كان منقسما لم يكن كله طرفا وكلما كان كله طرفا لم يكن منقسما والنقطة عبارة عن نفس الطرف فوجب ان لا تكون منقسمة ولما ثبت بالبرهان هذه المطالب الثلاثة ظهر ان النقطة موحودة مشار اليها غير منقسمة -

وإذا ثبت هذا فنقول هذا الشيء إما أن يكون حوهرًا وإما أن يكون عرضًا لا حائر
أن يكون عرضًا والا لا فتقر إلى محل ومحلّه أن كان مقسمًا لرم انقسامه انقسام محلّه
وذلك محال وإن لم يكن مقسمًا عاد التقسيم فيه وهو أنه إما أن يكون حوهرًا أو عرضًا
ويلزم إما التسلسل وهو محال أو الانتهاء إلى (١) حوهر غير قابل للقسمة وهو
المطلوب -

الحجة الرابعة - إذا فرضنا خطًا ثَمًا على خط ثم أن الخط القائم انتقل من أحد حائتي
الخط الثاني إلى الحائس الآخر فهذا الخط المتحرك صار بجميع الأجزاء المقترصة
فيه ممسوس طرف الخط المتحرك وطرف الخط المتحرك نقطة وممسوس النقطة
نقطة فالخط المتحرك عليه وحسب أن يكون مركبًا من النقط التي كل واحد منها
غير قابل للقسمة ولا معنى لقولنا الجسم مركب من الأجزاء التي لا تتحرك
الأدلة -

الحجة الخامسة - إذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي فوضع الماسة إما أن يكون
مقسمًا أو لا يكون والاول باطل والا لكان ذلك الموضع من الكرة مطبقًا على
السطح المستقيم والمطبق على المستقيم مستقيم فذلك الموضع من الكرة مستقيم
فإذا تدحرجت الكرة فالموضع الثاني من مواضع الماسة يكون أيضًا مستقيمًا ثم إن
موضع الماسة الثانية لا شك أنه مطبق متصل بموضع الماسة الأولى فإن كان ذلك
الاصصال على الاستقامة صارت الكرة سطحًا مستويًا وإن كان لا على الاستقامة بل
على انحناء صارت الكرة مصلعة هذا خلف ثبت أن موضع الماسة من الكرة
شيء غير (٢) قابل للقسمة فإذا تدحرجت الكرة حتى تمت الدائرة كانت تلك
الدائرة مركبة من مواضع الماسات وتلك المواضع نقط غير مستقيمة فيستد حصلات
لك الدائرة خطًا مركبًا من النقط المتلاصقة وذلك هو المطلوب -

الحجة السادسة - أو كان الجسم لا يلامس ما لا نهاية له كان مركبًا من أجزاء
لا نهاية لها فعمل وهذا محال فذلك محل بيان المقام الاول من وجهين -
الاول - هو أن كل موضع احتص بحصة لا محالة في سائر المواضع كان ذلك

(١) ر - إلى ما هو غير - الح (٢) رص - شيء مسير قابل -

الموضع متميرا بالفعل عن سائر الواضع وكل نقطة يمكن فرضها في حط فان تلك النقطة مختصة بخاصية متمتع الحصول في سائر النقط فيلزم ان يكون كل واحدة من النقط التي يمكن فرضها في الخط ان يكون حاصلها بالفعل وجميع مقدمات هذه الحجة حلية الا قولنا ان كل واحدة من النقط التي يمكن فرضها في الخط فانها تختص بخاصية لا توجد في سائر النقط التي يمكن فرضها والدليل عليه ان كل حط فان مقطع النصف منه موضع معين ويستحيل ان يكون غير تلك النقطة موضع النصف وكذا القول في مقطع الثلث ومقطع الربع فانك ان ردت على مقطع الثلث شيئا ونقصت منه شيئا لم يكن ذلك بلح الثلث بل مقطعا آخر وكذا القول في جميع المقاطع التي لا نهاية لها فان لكل واحد منها موقعا لا يمكن ان يزداد عليه او ينقص منه فثبت ان كل نقطة يمكن فرضها في هذا الخط فانها مختصة بخاصية يتمتع حصولها في سائر النقط الممكنة العرض في هذا الخط فثبت انه لو كان الخط قابلا لا نقسامات لا نهاية لها لكانت تلك الانقسامات حاصلة فيه بالفعل -

الوحدة الثاني - في تقرير هذه المقدمة اما اذا اشرنا الى جسم بسيط فان صريح العقل يشهد بان هذا النصف منه معيار للنصف الآخر منه -

ادعوت هذا - ونقول هذان المصفاان قبل اشارتنا اليهما اما ان يقال كانا موحودين (١) فهما كانا اثنين فهذا الجزء ان كانا موحودين بالفعل ثم نقل الكلام الى نصف كل واحد من ديك المصفيين الى آخر الانقسامات الممكنة فيلزم ان يقال ان بحسب الانقسامات الممكنة يحصل في الجسم احرأ بالفعل وهو المطلوب واما ان قلنا بان هذين الحرثن اللذين نشير اليهما ما كانا موحودين قبل اشارتنا اليهما بل هذان الجسمان اما حدثا عند اشارتنا اليهما فيلزم ان يقال بان ذلك الجسم الذي كان قبل اشارتنا اليه واحد اصابا ثانيا عند هذه الاشارة وحدث عند هذه الاشارة هذان المصفاان وهذا يقتضي ان يقال الاحسام توحيد وتعدم بحسب غير احوال الاشارات وهذا يقتضي ان هذه السموات والارضين والحال والبحار تعدم وتوحد في كل يوم الف الف مرة بحسب اشارات المشيرين وتوهجات

المتوهمين ومعلوم ان هذا لا يليق بالعقلاء فثبت مما ذكرناه ان كل شيء يقبل
 الانقسام فان تلك الانقسامات كانت موحودة فيه بالفعل قبل التقسيم فظهر
 ان التقسيم عبارة عن تهريق المتجاوزين كما يقوله المتكلمون فثبت ان الجسم لو كان
 قابلا لانقسامات لا نهاية لها لكانت تلك الاحراء التي لا نهاية لها موحودة فيه
 بالفعل -

واما المقدمة الثانية - وهي قولنا هذه الاحسام المتناهية في المقدار يتمتع ان تكون
 مركبة من احراء غير متناهية في العدد ويدل عليه وحوه -

الاول - ان زيادة العدد اما ان توجب زيادة المقدار او لا توجب فان اوجبت
 لم يكن تألفها سببا لاردياد المقدار فلم تكن المقادير حاصلة فيها التتة وهذا حلف واما
 ان كان ارياد العدد موحدا لاردياد المقدار كانت نسبة العدد (١) الى المقدار كنسبة
 العدد الى العدد وكما ان بعضها اريد من البعض في المقدار وحب ان يكون بعضها
 اريد من البعض في العدد والعدد المانقص متناه والرائد رائد على المانقص بقدر
 متناه فيكون رائدا على عدده بعدد متناه فيكون عدد الرائد متناهيا وقد مر صاه
 غير متناه هذا حلف -

والثاني - وهو ان المسافة لو كانت مركبة من احراء غير متناهية لكان لا يمكن
 الوصول من اولها الى آخرها الا بعد الوصول الى بعضها ولا يمكن الوصول الى
 بعضها الا بعد الوصول الى بعضها فلو كانت فيها احراء غير متناهية لامتنع الوصول
 من اولها الى آخرها في مدة متناهية ولما لم يكن ذلك ممتعا عليهما ان المقاطع الحاصلة
 في المسافة متناهية -

الثالث - لو كانت المقاطع الحاصلة في المسافة غير متناهية لامتنع ان يصل السريع
 الى البطيء وذلك لانه اذا ابتدأ البطيء ثم ابتدأ السريع بعده فان وصل السريع الى
 الموضع الذي وصل اليه البطيء يكون البطيء قد قطع بعض الاحراء والى ان يصل
 السريع ايضا الى ذلك الموضع الثاني يكون قد وصل البطيء الى موضع ثالث فلو حصل
 في الجسم مقاطع غير متناهية لكان كل ما وصل السريع الى موضع يكون البطيء

قد تعداه وكان يجب ان لا يصل السريع الى البطي وحيث يصل اليه علمنا ان المقاطع
الحاصلة في المسافة متناهية -

اما الملاسقة - فعداد عوا او لا ان القسمة الوهمية غير متناهية واحتجوا عليه
بوحوه -

الحجة الاولى - ان كلما كان حيزا مختصا بحجة فان يمينه غير يساره و قداه غير
حاله وفوقه غير تحته وكل ما كان كذلك فهو مركب من هذه الخواص الستة فلا
يكون فردا بل يكون مقسما وربما عروا عن هذا الكلام عبارة اخرى وهي ان
لوفرصا خطا مر كما من ثلاثة حواهر متماسه فالوسط يلاقى ما على يمينه بعين ما يلاقى
ما على يساره او بعينه والاول باطل والا لكان كل واحد من الطرفين ملاقيا كلية
دات الوسط وهذا لا يكون ملاقة بل يكون مداخلة فحيث يكون كل واحد من
الطرفين مداخلا بكائنه في كلية دات الوسط وعلى هذا التقدير لا يكون مجموع
الاحراء الثلاثة اريد في المقدار من الجزء الواحد وحيث لا يكون تألف هذه
الاحراء سسا لا رديا فالقدر والخم ولا تكون الاعطام متماسه من تركها وكل ذلك
باطل ولما بطل هذا القسم ثبت ان الوسط شئ يماس ما على يمينه بعين الجانب الذي
به يماس ما على يساره واذا كان كذلك كان الجوهر الفرد مقسما -

الحجة الثانية - لهم ان اذا فرصا سطحاً مر كما من حواهر لا تتحرى فاداء وقع الصوء
على احد وجهي ذلك السطح صار ذلك الوجه مصيئاً والوجه الآخر منه لا يصير
مصيئاً والمصئ معار لما ليس بمصئ فكل واحد من تلك الحواهر التي معها تركب
ذلك السطح يكون احد وجهيه مصيئاً والآخر غير مصئ فيكون كل واحد منهما
مقسما -

الحجة الثالثة لهم - ان اذا ركبا خطا من ثلاثة احراء متماسه ووضعوا على طرفي
هذا الخط حرتين فعلى هذا التقدير تبقى ما فوق الجزء (١) الوسطى حالياً فاذا
فرصا ان الجوهرين الموصوعين على طرفي الخط تحركا الى الوسط لزم ان
يصير كل واحد منهما يماسا لنصف الجوهر الوسطى وذلك يوجب القسمة -

لا يقال - ما الدليل على ان حركتها ممكنة في هذه الصورة لانا نقول الحران كل واحد منهما قابل للحركة وما فوق الجزء الوسطاني فارغ فاذا كان الشيء قابلا للحركة وكان المتحرك اليه فارعا كانت الحركة ممكنة قطعاً -

الحجة الرابعة لهم - انا اذا فرضنا خطاً مركباً من اربعة اجزاء ووضعنا فوق طرفه الايمن جزءاً وتحت طرفه الايسر جزءاً آخر وفرضنا ان هذين الجزئين ابتديا بالحركة معاً وانتهيا معاً في الضرورة ان كل واحد منهما لما مر بالآخر فقد تحاديا والمحاداة لا تحصل الا عند وقوع كل واحد منهما على متصل الثاني والثالث ومتى كان الامر كذلك كانت القسمة لارمة -

الحجة الخامسة لهم - نعرض مربعاً مركباً من خطوط اربعة متماسة وكل واحد من تلك الخطوط يكون مركباً من اربعة اجزاء متماسة فيكون هذا المربع مركباً من ستة عشر جزءاً وقطره وهو الخط المركب من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فهذه الاجزاء اما ان تكون متلاقية او غير متلاقية فان كانت متلاقية لزم ان يكون القطر مساوياً للصانع وهو محال وان كانت غير متلاقية فكل واحد من تلك الفرج اما ان يكون بحيث يتسع لجزء لا يتجرى واما ان يكون اقل من ذلك والاول يقتضي ان يكون القطر في مقدار سبعة اجزاء والصامان ايضاً كذلك فيكون القطر مساوياً لمجموع الصنعين وذلك محال واما ان كانت كل واحدة من تلك الفرج اقل من الجوهر الفرد لزمته القسمة -

الحجة السادسة لهم - اذا عررنا حشة في الارض بعد طلوع الشمس يقع لها ظل طويل ثم كلما اردادت الشمس ارتفاعاً ارداد ذلك الظل انتقاصاً فـ اذا فرضنا ان الشمس ارتفعت بمقدار جوهر ورد فاما ان لا يستقص الستة من الظل شيئاً او يستقص والاول باطل اد او عقل ان ترتفع الشمس جوهر فرداً ولا يستقص من الظل شيئاً حاراً ان ترتفع ثانياً وثالثاً ولا يستقص من الظل شيئاً حتى تصل الشمس الى وسط السماء ويبقى الظل كما كان وهو محال واما ان يستقص من الظل شيئاً فاما

ان يقال كل ما ارتفعت الشمس حراء او احدا يستقص من الظل حراء واحد
 فيه يدرم ان يكون طول الظل مثل مدار ربع الفلك وهو محال او يقال كلما
 ارتفعت الشمس حراء يستقص من الظل اقل من حراء وذلك يوجب الانقسام -
 الحجة السابعة لهم - اذا استدار الفلك استدارة مبطية استدارت جميع الدوائر
 الموارية لملك المنطقة - اذا عرفت هذا فيقول اذا تحركت المنطقة حراء فالدائرة
 الصغيرة القرينة من القطب الموارية للمنطقة ان تحركت ايضا حراء الرم ان يكون
 مدار تلك الدائرة الصغيرة مساويا لمقدار المنطقة هذا حلف وان لم تتحرك التتة
 فيستد يدرم وقوع التمكن في احراء الفلك وذلك باطل اما الاول فلان الدلائل
 الفلسفية قائمة على ان احرام الفلك لا تقبل الانحراف والتفكيك واما ثانيا فلان
 القرآن وصفها بكونها سعا سدا وذلك ينافي وقوع التفكيك فيها فلم يبق الا ان
 يقال مهما تحركت المنطقة حراء ان تحركت تلك الدائرة الصغيرة اقل من حراء
 وهو المطلوب -

وهذا الكلام قد يعرضونه في حركة الرحي ويلزمون عليه نكك احراء الرحي
 والمتكلمون يلزمونه ويقولون انه سبحانه وتعالى فاعل محار فهو نكك احراء
 الرحي حال استدارتها ثم يعيد التأليف والتركيب اليها حال وقوعها والفلاسفة
 يدفعون هذا من وجهين -

الاول - الاستعداد - والثاني ان الانسان لو التصق عقبه بالارض وادار نفسه فيستد
 يدرم ان يتمكن احراء بدن الانسان في تلك الحالة ومن المعلوم ان الانسان يعلم
 بالضرورة انه في هذه الحالة بعيت احراء بدنه متلاصقة كما كانت قبل ذلك ومطل
 القول بالتفكيك -

الحجة الثامنة لهم - اذا فرض امرعا متساوي الاصلع بحيث يكون كل واحد من
 احرائه (١) عشرة لرم ان يكون قطره حدر مأتين برهان شكل العروس ولكن
 ليس للمأتين حدر صحيح فعلمنا ان القول بالقسمة لارم لهم -

الحجة التاسعة لهم - بطؤ الحركة ليس لتحلل السكبات ومتى كان الامر كذلك كان

الحسم قابلا للقسمة ابداً -

بيان الاول - انا نعرض فرساحوا اذا شديد العدو بحيث يعدو من اول النهار الى وقت الظهر خمسين فرسخاً فهذه الحركة مع انها في غاية السرعة تكون ابداً من الحركة اليومية فان الشمس تحركت من اول اليوم الى وقت الظهر ربع الفلك الاعظم - اذا ثبت هذا فنقول - او كان البطوء لاحل تحلل السكيات يلزم ان تكون نسبة سكيات هذا الفرس المدكور الى حركاته كسبة زيادة حركات الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن حركات الفلك اريد من حركات هذا الفرس الف الف مرة فيلزم ان يقال سكيات هذا الفرس اريد من حركاته الف الف مرة ولو كان الامر كذلك لما ظهرت تلك الحركات القليلة فيما بين تلك السكيات الكثيرة لكن الامر بالصدف انا لا شاهد في حركات الفرس المدكور شيئاً من السكيات فليعلم انه ليس بطوء الحركات لاحل تحلل السكيات -

اذا ثبت هذا - فنقول يلزم ان يكون الحسم قابلاً ابداً للقسمة لانه لو كان مركباً من الاحراء التي لا تتحرى فليعرض رماها قطعت الحركة السريعة فيه حرءاً لا يتحرى هي ذلك الرء ان قطع البطيئاً معها حرءاً كان البطيئ مثل السريع في السرعة والبطوء وهذا حلف وان قطع البطيئ اقل من حرء لزم انقسام الجوهر الفرد وهو المطلوب -

الحجة العاشرة لهم - كل متحير فهو متناه وكل متناه فانه يحيط به حداً وحدود فان (١) احاط به حد واحد فهو الكرة واذا تلاصقت الكرات حصلت فيما بينها فرح بحيث يكون كل واحد من تلك الفرح اصغر من كل واحدة من تلك الكرات فقد وحدثي اصغر من الجوهر الفرد فيقسم الجوهر الفرد وان احاط به حدود مختلفة فهو المصلعات كالمثلث والمربع وكل ما كان كذلك فان حاسب الرواية منه اصغر من حاسب المصلع وكل ما وقع التعاوب بالصغر والكبر في احرائه وحواسه كان قابلاً للانقسام والجوهر الفرد قابل للانقسام ثبت ان الجوهر الفرد الذي يقول به المتكلمون لا بد وان يكون مقسماً على جميع التقديرات ولتقتصر من دلائل

هذه الجوهر الصرد على هذه الوجوه العشرة فان لما كتبنا مفردا في هذه المسئلة من اراد الاستقصاء فيها فليطالع ذلك الكتاب -

واعلم - انا نحيب عن جميع هذه الشبه بخواب واحد ومحيل بالاحوية المفصلة على ذلك الكتاب فنقول ان جميع هذه الوجوه مشتركة في شئ واحد وهو انه قد احتص احد حايي الجزء الخاصية لا تحصل في الجانب الآخر منه ولكن هذا المعنى يوجب حصول انقسامات غير متناهية بالفعل والفلاسفة لا يقوون بهذا المعنى وما هو نتيجة هذه الشبه لا يقولون به وما يقولون به فهو الاقسام بالقوة فقط لا نتيجة هذه الوجوه فثبت سقوط هذه الوجوه باسرها - واما الاحوية المفصلة فهي مذكورة في الكتاب الذي صنفه في هذه المسئلة والله التوفيق -

المسئلة البامنة والعشرون

في حقيقة النفس

اعلم ان مرادنا من لفظة النفس هو الشئ الذي يشير اليه كل انسان بقوله انا حين (١) يقول انا فعلت وانا ادركت - اذا عرفت هذا فنقول العقلاء احتلفوا في حقيقة النفس وصبط تلك المذاهب ان يقال الذي يشير اليه كل واحد بقوله انا اما ان يكون حسبا او حسبا يا اولاحسبا ولا حسبا يا او يكون مركبا من هذه الاقسام تركبا ثانيا او ثلاثيا فان كان حسبا فذلك الجسم اما ان يكون هو هذا الهيكل المحسوس او جسم حاصل في داخله -

فالقول الاول هو اختيار طائفة عظيمة من المتكلمين الا انه ضعيف ويدل على ضعفه وجهان -

الاول - اني اعلم بمداهه عقلي اني الآن هو (٢) الذي كنت ووجودا قبل هذا اليوم بعشرين سنة وهذا الهيكل المحسوس الموجود ليس هو الذي كان ووجودا قبل ذلك بعشرين سنة لان احراء هذا الهيكل تمتددة تارة بالسم والهرال وتارة لسائر انواع التحللات من العرق وانفصال الفصلات من الدما ميل وعبرها ولانه

محتاج الى العذاء والعذاء عبارة عما يصير ندلا لما تحال من البدن وكيف لا يكون كذلك والبدن حار رطب والحار اذا عمل في الرطب اصعد عنه الاحراء البخارية وحللها وادانت ان هذا الاسان هو الذي بعينه كان موحودا قبل هذا اليوم عشرين سنة وثبت ان هذا الهيكل ليس هو الذي كان موحودا قبل ذلك ثبت قطعا ان الاسان ليس عبارة عن هذا الهيكل -

الوجه الثاني - اني اعلم بالضرورة ذاتي المخصوصة حال ما اكون غائلا عن جميع مالى من الاعضاء الطاهرة والناطقة والمعلوم معاير لما ليس بمعلوم موحب التقطع فان ما هو المشار اليه بقولي انا معاير لجميع الاعضاء الطاهرة والناطقة -
واما القول الثاني - وهو ان الاسان عبارة عن جسم موحود في داخل هذا الهيكل فهذا القول فيه وحوه -

احدها قول افلو طرخس - وهو انه عبارة عن الاحراء المارية السارية في هذا الهيكل قال لان حصة النار الاشراق والحركة والنفس حاصيتها الادراك والحركة الاختيارية والادراك من حس الاشراق (١) ثبت ان النفس عبارة عن النار قالوا ويتايد هذا بما يقول الاطباء ان مدر البدن هو الحرارة العريية -

وثانيها قول ديوجانس - وهو ان النفس هو الهواء قال وذلك لانه متى كان النفس مترددا كانت الحياة باقية واذا انقطع النفس زالت الحياة موحب ان تكون النفس عبارة عن النفس وهو الهواء المستشقي المتردد في محارق البدن وايضا من خواص الهواء انه لالون له ويدخل في الماقد الصيقة ويقل الاشكال المختلفة والجسم الذي يكون فيه مستقلا بداه كالرق المنعوح والنفس موصوفة بهذه الصفات ثبت ان النفس هو الهواء (١) -

وثالثها قول تاليسر المظي - قال ان النفس هو الماء لان الماء سبب لحصول المنو والمو والانس ايضا كذلك فكل النفس هو الماء -

واعلم - ان دلائل هذه الاقوال الثلاثة كلها صحيحة لانها اقيسة مركبة من الموحنتين في السكل الثاني وذلك غير مستح لانه لا يمتنع في العقل استواء المايماب المحتامة في

بعض الصفات -

ورابعها - ان النفس عبارة عن مجموع الاحلاط الاربعة بشرط ان يكون لكل واحد منها مقدار معين -

واحتجوا عليه بانه مهما كانت هذه الاحلاط الاربعة باقية على كياتها المخصوصة وكيفياتها المخصوصة كانت الحياة باقية ومهما لم تنق تلك الكميات وتلك الكميات رالت الحياة وهذا الدليل ضعيف لان الدوران لا يعيد العلم بالعلية (١) -

وحامسها - ان النفس عبارة عن الدم لانه اشرف احلاط البدن -

وسادسها - ان الاحسام مختلفة في ماهياتها وذلك لان جسم الارض كيف وانه التة لا يقلب لطيفا وجسم النار لطيف وانه لا يقلب التة كتيفا -

اذا ثبت هذا فعول النفس احسام لطيفة لدوائها حية لدوائها فتلك الاحسام اذا شاركت هذا الهيكل وسربت فيه سران ماء الورد في ورق الورد وسريان النار في الفحم وسريان دهن السمسم في حرم السمسم صار هذا الهيكل حيا بسبب تلك المشاركة والدوران والامحلال والتبدل لا يتطرق الى تلك الاحسام اللطيفة الحية وانما يتطرق الى هذا الهيكل فادامت الاعضاء والاحلاط قابلة لسريان تلك الاحسام اللطيفة الحية لدوائها فيها بقي هذا الهيكل حيا فاذا احرقت الاعضاء والاحلاط عن العالمية انفصلت تلك الاحسام اللطيفة عنها وذلك هو الموت - وسابعها - ان النفس عبارة عن المراح الذي هو عبارة عن اعتدال الاركان والاحلاط وذلك لان الاركان والاحلاط اذا امتزج بعضها ببعض حصلت هناك كمية معتدلة متوسطة وهي المراح فذلك الاعتدال عبارة عن النفس وعن الحياة -

وثامسها - ان النفس عبارة عن الاحسام اللطيفة المتكورة في حجاب البطن الايسر من القلب المأمدة في الشرايين المائتة منه الى جملة اجزاء البدن -

وتاسعها - ان النفس عبارة عن الارواح المتكوّنة في الدماغ الصالحة لقبول قوة الحس والحركة والحفظ والفكر والذكر المأمدة من الدماغ في سطحايا

الاعصاب الدائمة منه الى اقاصى الدن -

وعاشرها - ان احراء هذا الدن على قسمين بعضها احراء اصلية باقية من اول العمر الى آخره من غير ان يتطرق اليها شئ من التغيرات والاحلالات والريادات والقصاصات وبعضها احراء عارضة تنبئة قارة ترداد وقارة تمتص بالنفس والشئ المشار اليه لكل واحد بقوله انا انما هو القسم الاول من الاحراء - وادا عرفت هذا - فما هو احراء اصلية بالنسبة الى ريد كانت احراء فاصلة بالنسبة الى عمرو وبالعكس وهذا اختيار المحققين من المتكلمين وبهذا القول يظهر الجواب عن اكثر شبهات مكبرى الحشر والشر - فهذا تفصيل قول من قال النفس جسم واما القسم الثانى - وهو قول من قال النفس شئ حسبانى فهذا فيه اقوال - احدها - قول من قال انها عبارة عن صفة الحياة -

وثانيها - قول من قال انها عبارة عن الشكل والتخطيط -

وثالثها - قول من قال انها عبارة عن تناسب الاركان والاحلاط -

واما القسم الثالث - وهو قول من قال النفس ليست نجسم ولا بحسبانى فهذا القول اختيار جمهور الفلاسفة ومن قدماء المعتزلة مذهب ميمون بن عباد السامى ومذهب اكثر الاحساس (١) من الامامية ومن المتأخرين العزالى والى انقسام الرابع -

واعلم - ان الفلاسفة ذكروا في اثبات هذا وجودها كثيرة واعتراضها عليها في كتبنا الحكمية الا ان اعتمادهم على وجه واحد ومحمى بذكره ههنا - قالوا لا شك في وجود معلومات غير منقسمة فيكون العلم بها غير منقسم فيكون الموصوف بتلك العلوم غير منقسم وكل متحيز فهو منقسم فادأ الموصوف بتلك العلوم لا متحيز ولا حال في المتحيز -

اما المقدمة الاولى - وهي اثبات معلومات غير قابلة للقسمة فيل عليه وجهان - الاول - انا نعرف ذات الله تعالى وثبت ان داته تعالى غير قابله للقسمة بوجه من الوجوه وايضا نعرف الوحدة والوحدة غير قابلة للقسمة بوجه من الوجوه -

الثاني - لا شك اننا نعرف شيئا فذلك الشيء اما مبرد واما مركب فان كان مبردا فقد حصل المطاوع وان كان مركبا وكل مركب فهو مركب من المفردات والعلم بالمركب مسوق بالعلم بمفرداته فتست اننا نعلم امورا مبردة -

واما المقدمة الثانية - وهي ان المعلوم اذا كان غير منقسم كان العلم به غير قابل للانقسام والذي يدل عليه انه لو كان ذلك العلم قابلا للانقسام لكان ما يعرض حراء لذلك العلم اما ان يكون علما بذلك المعلوم او يكون علما بجزء من اجزاء ذلك المعلوم اولا يكون علما بذلك المعلوم ولا شيء من اجزاء ذلك المعلوم فان كان حراء العلم علما بذلك المعلوم لزم ان يكون الحراء مساويا للكل في تمام الماهية وذلك محال وان كان متعلقا بجزء من اجزاء ذلك المعلوم لزم كون ذلك المعلوم (١) منقسما وهو محال وان لم يكن علما لذلك المعلوم ولا شيء من اجزائه فبعد اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث امر رائد سبب ذلك الاجتماع او لا يحدث فان لم يحدث التتمة امر رائد لزم ان لا يكون ذلك المجموع علما بذلك المعلوم والعلم بالشيء لا يكون علما بذلك الشيء هذا حلف وان حدثت حالة رائدة سبب ذلك الاجتماع فتلك الحالة الرائدة ان كانت قابلة للقسمة عاد التقسيم المذكور فيه ولزم التسلسل وان لم تقلل القسمة فالعلم بهذا المعلوم هو هذه الحالة الرائدة الحادثة بسبب الاجتماع وانه غير قابل للقسمة فيجئد يجعل (٢) بماد كرها ان المعلوم اذا لم يقلل القسمة كان العلم به غير قابل للقسمة -

اما المقدمة الثالثة - وهي ان العلم اذا لم يكن قابلا للقسمة وحب ان يكون الموصوف به غير قابل للقسمة فالذي يدل عليه ان كلما كان قابلا للقسمة انترص فيه الجراآن فالعرض الحاصل فيه اما ان يكون بتمامه حاصلا في كل واحد من النصفين او يكون بتمامه حاصلا في احد النصفين دون الثاني او يكون بصفة حاصلا في احد النصفين والصفة الآخرة حاصلا في النصف الثاني من المحل اولا يكون شيء من ذلك - اما الاول - وهو ان يحصل بتمامه في هذا النصف وتمامه في النصف الثاني فهذا يقتضي حصول العرض الواحد في محلين دفعة واحدة وهو محال -

واما الثاني - وهو ان يحصل تمامه في احد المصنفين منه دون الثاني فيثبت نقل الكلام الى ذلك المصنف فان ذلك المصنف ان كان مقسما عاد الكلام فيه فيلزم ان يكون حاصله في مصنف ذلك المصنف وبالجملة فكل ما يكون مقسما فان ذلك العرص لا يكون حالا فيه وهذا يلزمه من باب عكس القبيض ان ما يكون ذلك العرص حالا فيه وانه لا يكون مقسما -

واما الثالث - وهو ان يقال تنوع الحال على المحل فهذا يقتضي انقسام الحال وقد بيانه محال -

واما الرابع - وهو ان لا يكون شئ من هذه الاقسام بهذا محال لانه اذا كان كل واحد من احراء المحل حاليا عن الحال بالكلية وعن جملة احراء الحال كان كل واحد من احراء المحل حاليا عن الحال بالكلية ومتى كان الامر كذلك امتنع كون المحل موصوفا بالحال والعلم به ضروري فثبت ان الحال اذا كان غير مقسم كان المحل ايضا غير مقسم -

المقدمة الرابعة - وهي قولنا ان كل متحيز مقسم بهذا بناء على مسئلة هي الجوهر الهمرد وقد تقدم القول فيه وحيث يارم القطع من مجموع هذه المقدمات الاربع ان الشئ الذي هو الموصوف مما بالمعارف والمعلوم ووجود ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وهو المطلوب -

واعلم - انا لاسلم ان كل متحيز فهو يقبل القسمة ابدا وقد قدما الدلائل على اثبات الجوهر الهمرد سلمنا ذلك ولكن لاسلم ان الحال في المقسم مقسم ويدل عليه وحوه -

احدها - ان النقطة موحودة مشار اليها غير مقسمة وهي ان كانت جوهر افقد ثبت الجوهر الهمرد وان كانت عرسا وافترقت الى محل وذلك المحل ان كان مقسما لزم انقسام النقطة لانقسام محلها وهو محال وان لم يكن مقسما فقد ثبت الجوهر الهمرد -

وثانيها - ان الوحدة عرص وهي من اسد الاشياء ما عدة عن الكثرة ثم الجسم

قد يوصف بالوحدة نسب ان ما لا يقبل القسمة يصح قياؤه (١) بالجسم -
 وراثتها - ان الاضافات كالابوة والسوة والاحوة قائمة بالاحسام ويمتنع ان يقال
 قام بنصف هيكل الاب بنصف الابوة وقام بثلثه بثلثها -
 ورابعها - ان الوجود صفة قائمة بالجسم ويمتنع ان يقال قائم بنصفه بنصف الوجود
 وثلثه بثلث الوجود او يلزم ذلك ويقال ان نصف الوجود ايضا وجود وثلث
 الوجود وجود لكن اذا حار هذا فلم لا يحور ان يقال العلم القائم بالجسم المنقسم
 يكون منقسما ويكون ايضا بنصف العلم علما وثلث العلم علما فهذا ما في هذه المسئلة
 والله التوفيق -

المسئلة التاسعة والعشرون

في اثبات الحلاء

اعلم ان معنى (٢) الحلاء هو ان يوجد جسمان لا تماسان ولا يوجد بينهما ما يماسانه (٣)
 واكثر الفلاسفة يذكرون الحلاء داخل العالم الا ان الركات العدادي (٤) فانه يسته
 واقوى ما قيل في اثبات الحلاء وحيها -

الحجة الاولى - ان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان فالمتقل اليه اما ان يقال
 انه كان حاليا قبل انتقال هذا المتقل اليه او كان مملوءا من قبل ان كان حاليا فقد ثبت
 القول بالحلاء وان قلنا انه كان مملوءا فبعد انتقال هذا الجسم اليه اما ان يقال انه بهي
 ذلك الجسم فيه او انتقل ذلك الجسم من ذلك المكان الى مكان آخر فان بهي ذلك
 الجسم فيه حال ما انتقل اليه هذا الجسم ارم احتياج الجسمين في مكان واحد وهو
 محال وان انتقل ذلك الجسم عن ذلك المكان فاما ان يقال انه انتقل الى مكان ذلك
 الجسم الذي انتقل الى مكانه او الى مكان جسم آخر فان كان الاول ارم الدور
 لان هذا لا يمكنه الانتقال عن مكانه الا اذا مرع المكان عن الثاني وان يهرع

(١) ر - اتصافه (٢) ر - مرادنا من (٣) ر - يماسه (٤) هو صاحب كتاب
 المعتبر الذي مضى ذكره -

المكان عن اثنى الا اذا فرغ المكان الاول عن الجسم الاول وما مضى الى الدور
امتنع وحوذه واما ان انتقل الى مكان آخر عاد التقسيم الاول فيه و يلزم ان
يقال . بها تحركت البقعة او المملة ان يتحرك جملة عالم الاحسام (١) وذلك محال
فثبت ان القول بعدم الحلاء يعصى الى اقسام باطلة فيكون القول بعدم الحلاء
باطلا فيكون القول بالحلاء حقا .

فان قيل . على هذا التقدير يلزمكم ان تقولوا اذا تحركت الدرة في قعر البحر المحيط
ان تمدفع كلية ذلك البحر وتشتوا في داخل الماء احيا راحلية وذلك بعيد لان
الماء حرم ثقيل سيال فاذا وجد موضعا حاليا سال اليه بالقطع .

قلنا . اثبات الحلاء داخل ماء البحر غير بعيد على قولنا لان عندما حلق العالم فاعل مختار
فلا يبعد ان يجمع احرام الماء عن السيلان الى تلك الاحيار الفارعة .

الا ان لعائل ان يقول لم لا يحور ان يقال العالم كله ملاء الا ان الجسم اذا انتقل من
مكان الى مكان فان العا على المختار يعدم الجسم الذى كان حاصله في المكان المستقل
اليه ويحاق حسبا في المكان المستقل عنه وعلى هذا التقدير يسقط دأيلكم .

الحجة الثانية في اثبات الحلاء . انا اذا فرصنا سطحين مستويين انطبق احدهما تنامه
على الآخر اذا فرصا ارتفاع احدهما عن الآخر دفعه فعمد هذا يلزم القطع بحصول
الحلاء فيما بين ديك الجسمين وهما مقدمات .

المقدمة الاولى . انه يمكن فرض سطحين مستويين من كل الوحوه وبدل على
امكانه ان عدم الاستواء في السطح اما ان يكون سبب اختلاف احرائه في
الارتفاع والاختصاص او سبب حصول المسام فيه اما الاول فلا بد وان يكون
سبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الراوية فلا بد
من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية والذهب الروايا الى غير النهاية وهو محال
واما حصول المسام في احراء السطح فهد الوحصل فلا بد وان يحصل من كل
مستويين سطح متصل والارم كون السطح مركبا من نقط متناينة وذلك محال
فوجب القطع (٢) بوحود سطوح مستوية .

وأما المقدمة الثانية - فهي انه يحور وحوود سطحين مستويين يتماسان بالكلية فهذا ظاهر لان تماس بعض حوالب السطوح ممكن فيكون تماسها ايضا بالكلية ممكنا لان جميع الاحراء المروسة في السطح الواحد متساوية فمماصح على البعض حار على الباقي -

وأما المقدمة الثالثة - وهي ان ارتفاع احد السطحين بكتيته عن السطح الآخر ممكن ورهانه ان احد السطحين لما كان بكتيته تماسا للسطح الآخر فادا ارتفع احد احرائه عما تحته فالحرء المتصل يجب ايضا ان يرتفع عما تحته والالرم وقوع التفكك في السطح الاعلى وهو محال -

وأما المقدمة الرابعة - انه اذا حصلت هذه الامور لرم وقوع الخلاء فيما بين هذين السطحين وذلك لانه لو حصل حسم فيما بينهما لكان ذلك الحسم اما ان يتقل من الخارج اليه او يحصل من مسام السطح الاعلى والاسفل فان انتقل من الخارج الى ذلك الوسط فحين ما يكون ذلك الحسم المتقل حاصل في الطرفين لا يكون حاصل في الوسط فهي ذلك الوقت تكون الوسط حاليا وهو المطلوب - واما القول بانه يوحد (١) من مسام الاعلى والاسفل فهذا ايضا باطل لا فاصلا الكلام في سطحين لا شئ من المسام فيهما وايضا فتقدير حصول المسام الا انه لا بد وان يحصل بين كل ممددين من تلك الاحسام سطح متصل فالشئ الذي يزل من المسام تكون حال كونه متصلا بطرف تلك الفرحة لا يكون حاصل في وسط السطح المتوسط فيما بين الفرحتين فيكون ذلك الوسط حاليا لا محالة فتست ان القول بالخلاء لارم على كل التقديرات -

واعلم ان هذه الحجة لا يمكن الحواب عنها على اصول الفلاسفة الا ان على اصول الاسلاميين علمها سؤال وهو ان يقال لم لا يحور ان يقال ان في اول وقت رفع احد السطحين عن الآخر محلن الفاعل المختار فيما بينهما حسبا وعلى هذا التقدير لا يحصل الخلاء اتمة - اما نامة الخلاء فقد احتجوا بوجوه -

الحجة الاولى - ان كل حلاء فانه قبل للتقدير والمساواة والمفاوتة بدليل ان الخلاء

الحاصل بين طرفي الطاس اقل من الحلاء الحاصل بين حداري البلد والحلاء الحاصل بين حداري البلد اقل من الحلاء الحاصل بين السماء والارض فثبت ان كل حلاء فهو قابل للمساواة والمعاوطة وكما كان كذلك امتنع ان يكون عدما محصا لانه لا يمكن ان يقال هذا العدم نصف ذلك العدم او ثلثه وان ذلك العدم اصعاف هذا العدم ولا يمكن ان يقال العدم عشرة اذرع او الف ذراع فالحلاء يمكن (١) وضعه بهذه الاوصاف فثبت ان الحلاء لو حصل لكان موجودا قالا للتقدير فلا يكون الحلاء عدما بل مقدارا والمقدار اما ان يكون عبارة عن نفس الجسم او عن صفة قائمة بالجسم فثبت انه لو فرض الحلاء حاصلا لما كان حلاء بل كان ملاء فاذا فرض الحلاء يهوى ثبوته الى نفيه فكان القول به باطلا -

الحجة الثمانية لهم - لو فرض الحلاء لكنت الحركة فيه اما ان يقع في رمان اولي رمان وانقسم باطلان فطل القول بالحلاء -

اما قلنا - ان الحركة فيه يمتنع وقوعها في رمان وذلك لان المتحرك فيه كل ما كان ارق كانت المعاوطة فيه اقل فكانت الحركة فيه لا محالة اسرع فاذا ثبت هذا فليعرض مائة ذراع من المسافة وليعرض اهلها لو كانت حلاء تم قطعها في ساعة واحدة ولو كانت ملاء من الهواء تم قطعها في عشر ساعات فاذا فرضنا ملاء اقل معاوطة من الهواء بحيث تكون نسبة معاوقته الى معاوطة الهواء كنسبة رمان الحركة في الحلاء الى الحركة في الهواء لزم ان يقع قطع تلك المسافة المماوطة من ذلك الملاء الرقيق في ساعة واحدة فتكون الحركة في الملاء مثل الحركة في الحلاء فتكون الحركة مع المعاوق كهي لامع المماو وذاك محال فثبت انه اوضح القول بالحلاء امتنع وقوع الحركة فيه في رمان -

واما قلنا - انه يمتنع وقوع الحركة في الحلاء لاني رمان لان كل حركة فهي على مسافة فكل مسافة منقسمة واداك كذا كانت الحركة الى نصفها متقدمة على الحركة من نصفها الى آخرها ومتى كان كذلك كانت الحركة واقعة في الرمان فثبت بما ذكرنا ان الحركة في الحلاء اما ان تحصل في رمان اولي رمان وثبت

فساد هذين القسمين ثبت القطع بان القول بوحود الحلاء محال باطل -
 الحجة الثالثة لهم - لو فرضنا الحلاء ان كان ذلك الحلاء متشابه الاحراء واداك كان
 الامر كذلك امتنع ان يبقى الجسم فيه ساكنا لان بقاءه في خير معين مع كونه
 منسما الى اثره خيارا ترجيح لاحد المتساويين على الآخر من غير مرجح ويمتنع
 ايضا ان يبقى الجسم فيه متحررا لان الانتقال من احد الخيرين الى الخير الآخر
 محتمل "قل عنه لهرب وللسقل اليه" اطلب وذلك ايضا ترجيح لاحد المتساويين
 على الآخر من غير مرجح وهو محال -

لا يقال - لم لا يشور ان يقال ان الفاعل المختار يخصص الجسم بعض تلك الاحيار (١)
 على الاثر من غير القصد والاحتمار -

لاول الاكابر الاحمار متساوية من جميع الاعتبارات والوحوه كانت
 متساوية والارادة الى كلها على السوية ملوا قتصت القدرة والارادة تمخصص
 ذلك الجسم من تلك الاحبار دون البعض من غير مرجح اصلا كان ذلك
 ترجيح لاحد المتساويين على الآخر من غير مرجح وهو محال -

والجواب عن الاول - لا نسلم ان نفس الحلاء يقلل التقدير والمساواة والمعاوثة
 بل اشئ الذي كمن حصوله في الحلاء تنبت له (٢) هذه الاحكام مثلا -
 لاول - الحلاء الذي في طرفي الطاس اقل من الحلاء الذي في طرفي الماديل
 بقوا الاحسام التي يمكن حصولها بين طرفي الطاس اقل من الاحسام التي يمكن
 حصولها بين طرفي المد -

والجواب عن الثاني - لم لا يشور ان يقال ان الحركة من حيث انها حركة تستدعي قارا
 من ارادة وسببها في المسافة من المعوقه تستدعي قدرا آخر من ارادة -

ادع بحد هذه ول - اذا فرضنا ان دائرة ذراع من الحلاء لا يمكن قطعها الا في
 ساعة واحدة ، ثم صعدنا ارق من الهواء بحيث يكون تسه ما بينهما من المعاوقة الى
 الاوتة التي في الهواء تسه العشر بهذه الحركة تحصل في ساعة وعشر ساعة اذا الساعة
 هي الساعة الواحدة واما عشر الساعة فيسبب حصول هذه المعاوقة الضعيفة واما

(١) - لا يشور ان يقال ان المختار يخصص الجسم بعض تلك الاحيار (٢) - يقل هذه - الحركة

الحركة في الخلاء انصرف وانها تحصل في ساعة واحدة فقط فليها ان ما ذكره
معاطلة -

والجواب عن الثالث - ان حصل الكلام فيه يرجع الى ان القادر المختار هل يمكنه
ترجيح احد المتعينين على الآخر لمحصل كونه قادرا مختارا ام لا وعندنا ان ذلك غير
ممتنع على ما قررناه في مسألة القادر مرال السؤال -

المسئلة السلتون

في المعاد وفيه اصول

الفصل الاول

في اعادة المعدوم

اختلف العلماء في ان الشئ اذا عدم وفي هل يمكن اعادته بعينه ام لا جرى امره
الغلاسة فقد اتفقوا على انه محال وهو قول ابي الحسين المصري وشيخ الخوارزمي
واما حملة مشايخ المعتزلة - فقد اتفقوا على ان اعادة المعدوم ممكنة الا بهم مرعوا
هذه المسئلة على مذهبهم وذلك بان عندهم المعدوم شئ والشئ اذا عدم لم يمتل
داته المحصورة بل رالت صفة الوجود عنه فلما كانت داته المحصورة ، قية
حالي عدم والوجود لا حرم قالوا اعاده المعدوم حائرة -

واما اصحابنا - فابهم يقولون الشئ اذا عدم فقد بطلت داته وصار بها محصا وعدمه
صرفا ولم تنق له حال عدم هوية ولا خصوصية ثم ابهم مع هذا انهم قالوا
انه لا يمتنع في قدرة الله اعادته بعينه وهذا القول لم يقل به احد من طوائف
العلماء الا اصحابنا -

والذي - يدل على صحة هذا القول ان الشئ اذا صار معدوما فانه بعد عدم بقى
حائر الوجود والله تعالى قادر على جميع الحائرات فوجب القطع بكونه تعالى قادرا
على اعادته بعينه بعد عدم -

واما قلنا - انه بعد عدمه يعنى حائر الوجود لانه قبل عدمه حائر (١) الوجود وهذا الحوار اما ان يكون من لوازم حقيقته واما ان يكون من عوارض حقيقته فان كان من لوازم حقيقته وحب ان لا يرول وان كان من عوارض حقيقته كانت تلك الحقيقة بحيث يحور عليها ذلك الحوار فينتقل الكلام الى حوار الحوار ولا يتسلسل بل ينتهى بالآخرة الى حوار هو من لوازم الحقيقة وهذا يقيص حصول هذا الحوار حاتى الوجود والعدم فثبت بهذا ان الحوار حاصل ابدل -

واما انه تعالى قادر على كل الخرات فقد تقدم اثباته وبلزم من مجموع الامرين كونه تعالى قادرا على اعادة المعدوم -

فان قيل - فولكم هذا الحوار لارم لماهيته فيبقى الحوار سقاء الماهية -

قلنا - هذا الكلام متين الا انه يبنى على ان الماهية باقية حال عدم وهذا لا يتم الا مع القول بان المعدوم شئ وانتم لا تقولون به -

والجواب - ان بطلان الماهية حال عدم لا يجمع من الحكم علمها بالحوار والامتناع وبدل عليه وحوه -

احدها - ان صريح العقل يحكم بان هذا المحدث كان حائر الحدوث قبل ان يحدث فهذا الذى حكم العقل عليه بالحوار ليس هو الماهية لان الماهية لو كانت واحدة للثبوت والتحقق حالى الوجود والعدم (٢) تكون متمتعاً بالتغير والتبدل من حيث انها ماهية امتنع ان يكون حوار التغير والتبدل بعتا وصفة لها بل لابد وان يكون هذا الحوار بعتا للوجود فقط او لوصفية الماهية بالوجود ثم ان الوجود قبل تحددته الستة ما كان حاصلها ان عدم حصوله وعدم تحققه فى نفسه لا يجمع من الحكم عليه بالحوار -

وثانيها - ان الخصم يحكم على هذا الذى عدم ومضى بالكلية بانه يتمتع عوده

(١) مص - لانه كان عند الوجود حائر (٢) ر - والعدم متمتع - كذا - والطاهر

ان لفظ تكون رائدة فى مص ولفظ العدم مكررة فى - ر -

والمحكوم

والمحكوم عليه بالامتناع العود ليس الا ذلك الشخص الذي في فعلها ان ما هـ
وعدمه لا يمتنع صحة الحكم عليه بانه حائر او ممتنع -

وثالثها - ان هذا الذي هي وهو بعد فائه اما ان يحور الحكم عليه بشئ من الاحكام
اولا يحور فان حار الحكم عليه فقد سقط هذا السؤال وان امتنع الحكم عليه كان
ذلك متسا فصالا ان تخصيصه بانه يمتنع الحكم عليه حكم عليه بهذا الامتناع ثبت
ان القول بانه يمتنع الحكم عليه يوجب كونه محكوما عليه وما ادى ثبوته الى بغيه
كان باطلا فطل القول بان ما هي وعدم امتنع الحكم عليه -

ورابعها - انا محكم على شريك الله تعالى بانه يمتنع وعلى الجمع بين الصديق بانه يمتنع
والمحكوم عليه بهذا الامتناع هو شريك الله تعالى والجمع بين الصديق ثم هذه الماهيات
ليس لها تحقق اصلا التة باتفاق العقلاء فعلمنا ان الحكم على الشئ لا يستدعي كون
المحكوم عليه ثوبيا -

لا يقال - المحكوم عليه بالامتناع هو الصورة المستحصرة في الدهن -
لانا نقول - تلك الصورة لما كانت حاصرة في الدهن ووجوده هناك لم يكن الحكم
عليها بكونها ممتعة الوجود بل المحكوم عليه بالامتناع هو وجوده في الخارج اكن
وجوده في الخارج غير ثابت اصلا فاذا المحكوم عليه بهذا الحكم لا تحقق له التة -
وحامسها - انا محكم بان الوجود والعدم لا يجمعان فهذا الحكم على مسمى العدم
بانه يما في الوجود ويعاينه فالمحكوم عليه بهذه المعسادة والمافاه هو مسمى العدم
ومسمى العدم يمتنع ان يكون له تحقق لانه يقيص التحقق والتعين والتقرر واحد
هذين القيصين لا يكون عين الثاني -

واحتج من انكر حوارا عادة المعدوم بوجوه -

الحجة الاولى - ان الحكم على الشئ بانه يحور اعادته متوقف على كون ذلك الشئ
هو هو اعنى على كونه متعينا في نفسه متحصصا (١) في ذاته والشئ بعد عدمه هي
محض وليس له تخصص ولا تشخص فكان الحكم عليه محوار الاعادة باطلا -

الحجة الثانية - انه لو كانت اعادة المعدوم حائرة لكانت اعادة الوقت الذي

احدثه الله تعالى فيه اولاً حادثة تقدير ان يبيد الله تعالى الوقت الاول ويبيده فيه
كائنات هذه الاعادة حدوثاً في وقته الاول فيلزم ان يقال انه من حيث هو معاد
ليس بمعاد بل مبدأ وذلك جمع بين التقيصين وهو محال -

الحجة الثالثة - اذا فرضنا ان جوهرنا قد عدم ثم فرضنا ان الله تعالى اعاده وفرضنا
انه تعالى احدث جوهرنا آخر فمسئلة هذين الجوهرين الى ذلك الذي عدمه اولاً
مسئلة واحدة فلم يكن كون احدهما هذين الجوهرين عين ذلك الذي عدمه والآخر مثله
اولى من العكس فيلزم اما القول بان كل واحد منهما هو عين ذلك الشيء الذي
عدمه فيلزم ان يكون الشيء الواحد شيئين وهو محال - واما القول بان كل
واحد منهما عين ذلك الذي عدمه بل كان كل واحد منهما معبراً عنه بالآخر وذلك
هو الحق وهو يجمع من حوار اعاده المعنوم -

لا يقال - لم لا يجوز ان يقال ان احدهما اولى بان يكون عين الذي عدمه والآخر
هذا عين ما كان والآخر مثله فكان احدهما اولى بان يكون عين ما كان

لانا نقول - ان هذين الجوهرين اللذين حدثنا متلان من جميع الوجودات فمسئلة
كل واحد منهما الى الذي عدمه كمسئلة الآخر اليه واداك كان كذلك لم يكن كون
احدهما هو عين ذلك الذي عدمه والآخر مثله اولى من العكس فهو انما كان
هذا عين ذلك الذي عدمه لان هذا هو عين ذلك الشيء -

قلنا هذا تعليل للشيء نفسه والمعنى انه انما كان هذا عين ما انصفى لان هذا عين ما انصفى
ومعلوم ان هذا باطل -

والجواب عن الاول - اما قد دللنا على ان الحكم على الشيء بالحوار لا يستدعي كون
المحكوم عليه متحققاً متعيناً في نفسه بالدلائل العاطفة -

والجواب عن الثاني - ان حدوث الشيء غير مشروط بالوقت والا لكان ذلك
الوقت حادثاً فيلزم انفصاره الى وقت آخر ولزم التسلسل بل حدوث المبدأ
هو الذي لا يكون مسبوقاً بالحدوث المتة وحدث المعاد هو ان يكون مسبوقاً
بحدوث آخر وعلى التقديرين رول السؤال -

والجواب عن الثالث - ان افراد النوع الواحد وان كانت متماثلة في الماهية الالهية
لا شك انها غير متماثلة في الشخصية بل كل واحد من تلك الافراد مختص بتعيينه
وتشخصه واداك كان كذلك فلا سلم ان نسبة هذين الجوهرين الحادثين الى ذلك
الذي عدم نسبة واحدة بل القول بان هذه النسبة واحدة لا يصح الا بعد القول بان
اعادة المعدوم باطلة لان تقدير ان يصح هذا القول كان احدهما هذين الحادثين
هو من ذلك الذي عدم والحادث الآخر ليس عينه بل مثله فاداً القول بان نسبة
هاتين الحاتين الى ذلك الى عدم نسبة واحدة مسمى على ان اعادة المعدوم متممة
فلو يما سدا الامتناع بهذه المقدمة لرم الدورواها باطل -

الفصل الثاني

في بيان ان ما سوى الله تعالى فانه يحور الله عليه

قوت البلاسة - الارواح الشريفة ون كانت محدثة لانها اندية غير قابلة للعدم
وايضاً المعتول المالكه والعوس العلكيه والاحرام العلكية والهيولى غير فالة
للعدم -

اما ان يرد في مسنده حدوث العالم ان كل ما سوى الله تعالى فهو محدث وكل محادث
وان حدثه وانه لا عدم راو حود هذه انما يه من اوارم الالهية وكل ما كان من
اوارم المسامحة وانه واحب الروام في جميع زمان دوام الماهية فاداً قابلية عدم
من اوارم ماهية كل ما سوى الله تعالى فهذا يقتضى حوار العدم على كل ما سوى
الله تعالى وانه لا نسبة فقد احتجوا على قولهم وحوه -

الحجة الارضى - وهي عمدتهم ان الارواح الشريفة لا يصل اللهاء وتقريرها انها
او كذب قلة لعدم سكنت قايتم للعدم اما ان تكون قائمة بها او غيرها والقسبان
باطلان فطعن القول بكونها وانه لا سلم -

اما قلنا انه يمتنع ان تكون هذه العالمية قائمة بها لان كل ما كان قابلاً للشيء فان المقابل
يكون ممر رافع المقول او كان الموصوف بقابلية عدمها نفس وجودها لرم ان

يتقرر وجودها مع عدمها وذلك محال -

واما قلنا - انه يمتنع ان تكون هذه القابلية قائمة بغيرها لان مثل هذا الشئ يجب ان يكون صورة في مادة حتى يكون امكان وجودها وامكان عدمها قائما بتلك المادة فان النفس ان كانت كذلك كانت مركبة من مادة وصورة لكن النفس جوهر مجرد فادتها يجب ان تكون جوهر مجردا وحيد بقول ان كانت تلك المادة ايضا قابلة للعدم افتقرت الى مادة اخرى ولزم التسلسل وهو محال فلا بد من الانتهاء الى مادة احيرة لا مادة لها فتلك المادة لا تكون قابلة للعدم وهي جوهر مجرد فهي محل العلوم والادراكات فتكون النفس هي لا غير فتكون النفس باقية غير قابلة للعدم -

ان قيل - فيلزمكم ان لا يتكون شئ من الصور والاعراض قابلا للعدم -

قلنا - هذا غير لازم لان القابل لصحة حدوثها ولصحة عدمها موادها وموادها متغيرة مع ذلك الحدوث وذلك لعدم محلاف جوهر النفس فبها ان كانت مريثة عن المادة فقد طهر الفرق وان كانت مادية كانت مادتها لا محالة جوهر مجردا فتكون النفس هي لا غير فتكون باقية -

الحجة الثانية لهم - الانتهاء والابتداء على الرمان محال فوجب ان تكون الحركة كذلك فوجب ان يكون الجسم كذلك فبذلك مقدمات ثابت -

المقدمة الاولى - قولنا لا بداية للرمان ولا نهاية له فقول اما قولنا يمتنع ان تكون للرمان بداية وذلك لان كل ما لوجوده بداية فعدمه متقدم على وجوده وذلك التقدم ليس نفس العدم لان العدم قبل كالعدم بعد وليس القبل بعد فاقبلية ليست نفس العدم فهي صفة ووجوده فقد حصل قبل مبدأ الرمان شئ آخر متقدم عليه بالرمان وهذا حلف فاداً لا بداية للرمان واما انه لا نهاية له فلا لوفرصانه نهاية لكادت تلك النهاية ملحقة بالعدم فذلك العدم متأخر عنه بالرمان فقد حصل بعد احراء الرمان شئ آخر متأخر عنه بالرمان وهذا حلف فاداً يمتنع ان تكون للرمان بداية ونهاية -

اما المقدمة الثانية - وهي انه لما كان الرمان بحيث يتمتع ان يكون له بداية ونهاية وحب ان تكون الحركة كذلك فالدليل عليه ان الرمان عبارة عما ينقسم الى الماضى والى المستقبل فلولا ان يكون هناك شئ يتغير من حالة الى حالة لم يصدق انه ماضى امر وسيجيئ امر آخر فثبت ان الرمان لا يعقل حصوله الا بعد حصول التعبير ولا يعنى بالحركة الا هذا التعبير فيارم من قدم الرمان قدم الحركة -

اما المقدمة الثالثة - وهي انه متى كانت الحركة قديمة كانت الدوات قديمة (١) وهو ظاهر لان التمر والاسعال لا يعقل تحققه الا بعد وجود دوات تعرض لها هذه التعبيرات فيلزم من قدم الحركة قدم الدوات فثبت انه يارم من هذه الشبهة القول بكون الرمان اديا اريا وكون الحركة كذلك وكون الدوات كذلك -
الجهة الثالثة لهم - الجهة سىء مشار اليه بالحس وهو مقصد المتحرك وكل ما كان كذلك فهو محدود وهذه الجهة محدودة فلا بد لها من محدد حسابى ولا يحصل هذا التحديد الا بالمحيط والاركر وتقرر هذه المقدمات قد ذكر في الكتب الحكيمة -

اذا ثبت هذا فقول هذا المحدد غير قابل للحركة المستقيمة لان الحركة المستقيمة عبارة عن الانتقال من جهة الى جهة وكل ما صح عليه ذلك كانت الجهة المتقل عنها والجهة المتقل اليها محددة قبل ذلك الجسم المتقل اليها فيلزم حصول الجهة قبل حصول علتها وذلك محال واذا كان كذلك ثبت ان الحركة المستقيمة ممتنعة على الملك المحدد واذا كان كذلك كان الحرق والالتئام ممتنعا عليه -

الجهة الرابعة لهم - عدم الاحسام اما ان يكون باعدام المعدم او بطريان الصد او بوال الشرط والافسام الثلاثة باطله فالقول بصحة عدم الاحسام ممسعا لما قلنا انه يتمتع حصول الاعدام بالمعدم وذلك لان القدرة صفة مؤثره والعدم بهى محض فوقع اعدام بالقدرة يكون محالا -

واما قلنا - انه يتمتع ان يكون المعدم نسب طريان الصد وذلك لان المصاداة حاصلة من الحاسين فليس عدم الصد الباى او حود الطارى اولى من اندفاع الطارى

لوجود الباقي -

واما قلنا انه يمتنع ان يكون لرواى شرط لان ذلك الشرط ان كان باقيا كان الكلام فى كيفية عدمه كالكلام فى كيفية عدم الاحسام فيقتضى انا الى التسلسل، واما الى الدور واما ان لا يكون باقيا وهو ايضا محال لان الباقي يمتنع ان يكون مشروطا بما لا يكون باقيا ولما يطلب هذه الاقسام نست ان العدم على الاحسام يمتنع - والحواف عن الشبهة الاولى - ان حاصلها يرجع الى حرف واحد وهو ان الامكان صفة موحوده فلان لها من محل موحود الا اننا بينا فى مسألة حدوث الاحسام ان الامكان يمتنع ان يكون صفة موحودة -

والحواف عن الشبهة الثانية - ان نقول لا سلم انه لو كان الرمان محدثا لكان تقدم عدمه على وجوده بالرمان والدليل عليه ان تقدم الامس على اليوم ليس بالرمان وادا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون تقدم عدم المحدث على وجوده كتقدم بعض احرار الرمان على البعض -

والحواف عن الشبهة الثالثة - ان ماد كرتم مى على ان تحدد الجهات لا يكون الا بالمحيط والمركروى تقرير هذه المقدمة عموص وتقدير ان سلمها الا ان هذا يقتضى ان الحركة المستقيمة متمتعة على هذا المحدد ولا يقتضى ان العدم يمتنع عليه - والحواف - عن الشبهة الرابعة ان ماد كرتم قائم بعينه فى الصور والاعراض مع اننا شاهدناها توحد بعد ان كانت معدومة وتعدم بعد ان كانت موحودة فكل ماد كرموه فى هذه الصور والاعراض فهو حوايا فى حق الاحسام -

الفصل الثالث

فى بيان ان الحرق والالئام

حائر ان على احرام الملك

والهلاسة يكررون ذلك - والاعلى صحتة ووجهان -

الحجة الاولى - ان جميع الاحسام مساوية في الجسمية وتماثل الماهية ومتى كان الامر كذلك فكل ما صبح على واحد منها صبح على كلها وتقريرها بين المقدمات قد تقدم في مسألة اثبات الصباح سبحانه وتعالى -

الحجة الثانية - ان كل واحد من هذه الافلاك اما ان يكون سيطا او مركبا من السائط وكل ما كان سيطا فان كل واحد من حاسبه مساويا في تمام الماهية اذ لو لم يكن كذلك لكان السيط مركبا هدا حلف واذا كان كل واحد من حاسبه متساويين في تمام الماهية للحجاب الآخر مكل ما صبح على احد الحاسبين صبح على الآخر فكما ان فلك القمر يصبح ان يماس بمقعره النار ومجده كرة عطارده وحب ان يكون عكسه ممكنا ومتى كان ذلك ممكنا كان الحرق والالتئام حائرين على الافلاك -
واما الفلاسفة فقد احتجوا على امتناع ذلك بان قالوا الحرق والالتئام لا يحصلان الا بالحركة المستقيمة لكن الحركة المستقيمة على احرام الملك متممة فوجب القطع بامتناع الحرق والالتئام عابها -

والجواب - ان هذا الكلام وان صبح ان لا يتمشي الا في الملك الذي هو الجسم المحدد للجهات وهو الملك الاقصى واما في سائر الافلاك فلا تحرى فيها التهمة - قال المصنف - واما اتعجب ههنا من هؤلاء الفلاسفة فافهم انما عواوا في امتناع الحرق والالتئام على الافلاك على هذا الدليل فقط ثم ان هذا الدليل لا يتبع هذا المطلوب الا في الملك الاقصى اما سائر الافلاك فهذا الدليل لا يحرى فيها التهمة وكيف اکتفوا في اثبات الدعوى العامة بالدليل الخاص -

واعلم - ان كثيرا من علماء الشريعة وعلماء التفسير قالوا ان في وقت قيام القيامة تحرق الافلاك وتهدم الكواكب الا ان العرش لا يتحرب والملك الاقصى هو العرش عندهم واذا كان كذلك لم يلزم من قولنا العرش لا يتحرب قرح في (١) حراب السموات والما صيرفت ان ما ذكره اوضح لم يتطرق الطعن الى ما ورد في القرآن -

الفصل الرابع

في ان الله تعالى هل يعدم احسام العالم ام لا

اعلم - انا وان بيانا بدلالة العقلية ان كل ما سوى الله تعالى فانه يصح العدم عليه ولكن لس كل ما يصح وقع -

وقد احتاج عباء الاسلام في ذلك فقال قوم انه تعالى يعدم الدواب والاحياء ثم يعيدها وقل آخرون انه تعالى لا يعدمها بل يهلكها ويحرقها والسموات والارض ويحرقها ثم انه تعالى يؤهلها مرة اخرى كما كانت -

واعلم - ان الحوار العقلي يمكن اثباته بدلائل العقل اما وقوع الخاثر الماسين الى اذاته الا بالسمع -

واصح انقاطون على انه تعالى يعدم العالم بايات احداها قوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) فقوله كل شيء لهط عام ية اول الكل والهلاك عباره عن العدم والمضاء بدليل قوله تعالى (ان امرؤ هلك) اي في ولم يبق ولو يهرق الا حياء لكانها ما عديم وما فيه خيئد يصدق ان السموات هالك لكانه لا يصدق ان تلك الاحياء وتلك الدواب هلك فلما قال كل شيء هالك علمنا ان الدواب لا يبقى بل تهي ونصير معدوم -

احاب - الما تلون ان الله تعالى لا يعدم الدواب فقاوا الهلاك عباره عن خروج الشئ عن كونه متفعا واذا تفرقت الاحياء والارض من حرحب عن كونها متفعا بها ويكفي هاهنا الهدى صدق قولنا انها هلك -

احاب - المستدل الاول بانها اذا تفرقت من حرحب انباء عن كونها متفعا بها اما انه ما حرحب تلك الاحياء عن كونها متفعا بها لان تلك الاحياء صالحة لان تترك منها السموات والعماصر والجمة والدار وصالحة لان يستدل بها على الصانع العدم ومن ان المراكب وان حرحب عن كونها متفعا بها بسبب التفريق اما تلك الاحياء والدواب فانها حرحب عن كونها متفعا بها فثبت ان الاحياء والدواب

لوقيت لما صدق عامها انها هلكت واقرآن يدل على ان الكل يصيرها لكافو حبة
القطع بان الاحراء تهى -

الحجة الثانية - التمسك بقوله تعالى (وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده) ولط الحاق
ومتناول لجميع المخلوقات والصمير في قوله يعيده عائد الى الخلق ودلت هذه الآية
على انه تعالى يعيد جميع مخلوقاته والا عادة لا تعقل الا بعد تقدم الالفاء يدل هذا
على انه تعالى يهى جميع مخلوقاته -

الحجة الثالثة - التمسك بقوله تعالى (هو الاول والاخر) معنى كونه اولاً هو انه
تعالى كان موجوداً في الارل مع انه ما كان معه غيره فكذلك معنى الآخر هو انه
تعالى يهى في الابد مع انه لا يكون معه غيره وهذا يقتضى انه تعالى يعدم جميع
المخلوقات حتى يتحقق كونه آخر اتم يعيدها مرة اخرى ليتحقق صدق الآيات الدالة
على ان الثواب والعقاب لا آخر لهما -

الحجة الرابعة - التمسك بقوله تعالى (كما بدأنا اول خلقه) حكم بان الاعادة على
وفق الانتداء ولما كان الانتداء عبارة عن حلى الدوات وخلق التركيب والتأليف
فيه وحب ان يكون وقت الاعادة لخلق الدوات بحال التركيب والتأليف فيها
حتى تكون وقت الاعادة مساها لوقت الانتداء فهذه حجة الوحوه التى يتمسك
بها من قطع بان الله تعالى يعدم الدواب ويهى الاحسام -

واذا الذين قالوا انه تعالى - يهرق الاحراء ولكن لا يعيدها فاعلم انهم انما احتاروا
هذا القول لان عمدته اعاده المعلوم ممسعة قالوا فعلى هذا او انه سبحانه وتعالى اعدم
الاحراء والدواب كان الذى يوحده بعد ذلك بما را الملك الاشياء الى عدهمت
اولاً وعلى هذا المذهب لا يكون ثواب واصلا الى المطيع ولا يكون العقاب واصلا
الى العاصى وذلك غير حائر فلاحل المراد عن هذا الاشكال قالوا انه تعالى يهرق
الاحراء ويربل التأليف عنها ولحمه تعالى لا يعيدها فاذا اعاد التأليف اليها وخلق
الحياة فيها مرة اخرى كان هذا التسحيى هو عين ذلك التسحيى الذى كان
موجوداً قبل ذلك فحينئذ يصل الثواب الى المطيع والعقاب الى العاصى ويرول

الاشكال المذكور-

واعلم - ان اعادة العدوم ان كانت حائرة فهذا الاشكال رائل وان كانت ممتعة فهذا الاشكال لارم سواء قلنا له تعالى يعدم الاحراء او قلنا انه لا يعدمها وتقرير ذلك ان المشار اليه لكل احد نقواه ان ليس هو مجرد تلك الاحراء وذلك لاننا لو قدرنا ان هذه الاحراء تفرقت وصارت ترانار ميا من غير حياة ولا مزاج ولا تركيب ولا تأليف فان كل احد يعلم ان ذلك القدر من التراب الصرف ليس عبارة عن ريدل الالسا المعين انما يكون موحودا اذا تركت تلك الاحراء وتألقت على وجه مخصوص ثم قام بها حياة وعلم وقدرة وعقل وبهم فشت ان الشخص المعين ليس عبارة عن مجرد تلك الاحراء والدوات بل هو عبارة عن تلك الاحراء الموصوفة بالصفات المحصورة واذا كان كذلك كانت تلك الصفات احد احراء ماهية ذلك الشخص من حيث انه ذلك الشخص وعند تفرق الاحراء تنطل تلك الصفات وتفي وان امتنع الاعادة على العدوم امتنعت الاعادة على تلك الصفات ويكون العائد صفات اخرى لتلك الصفات التي باعسارها كان ذلك الشخص ذلك الشخص وعلى هذا التقدير لم يكن العائد ثانيا هو الذي كان موحودا اولافلم يكن ريدل الثاني عين ريدل الاول فستبماد كونا ان حوربا اعبارة العدوم فلاحاحه الى ماد كروه وان مع الاعادة العدوم كان الاشكال المذكور باقيا سواء قلنا له تعالى يهي الدواب او قلنا له تعالى لا يهيها والله التوفيق -

الفصل الخامس

في تعصيل مذهب الناس

في المعاد وتقرير المول الحق فيه

اعلم ان هذه المسئلة معتقرة الى اربعة اركان وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل واحد منهما اذا عن تحريهما او عن تعديلهما معمورين عد ان صار احراس فهداه مطالب اربعة -

المطلب

المطلوب الاول - في كيفية تحريب هذا العالم الصغير وهو موت الانسان -
المطلوب الثاني - انه تعالى كيف يحمله معذورا بعد ان جعله حرا با وهذا البحث
هو المراد بقولنا انه تعالى يعيده حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب -
والمطلوب الثالث - انه تعالى كيف يحرب هذا العالم الاكبر يحربه (١) بتفريق
الاحياء او بالاعدام والافناء -

والمطلوب الرابع - انه سبحانه وتعالى كيف يعمر العالم الاكبر بعد تحريره وهذا
هو القول في شرح احوال العيامة وبيان احوال الجنة والنار فهذا هو صط مباحث
هذا الباب -

اما المطلوب الاول - وهو البحث عن حقيقة الموت فنقول لاشك ان هذا الحسد
يموت فمن قال الانسان هو هذا الحسد قال الانسان يموت ومن قال الانسان شيء
آخر سوى هذا الهيكل المحسوس قال الانسان لا يموت فان هذه السية وهذا الهيكل
هادام مستعدا لان يكون محلا لتصرف (٢) النفس كانت النفس متعلقة به ومدرجة
له ومتصرفه فيه فاذا بطل عنه ذلك الاستعداد والصلاحية انقطع تدبير النفس له
وتصرفها فيه فهذا البرك والاعراض هو الموت -

ثم القائلون بهذا مهم من قال النفس جوهر مجرد على ما هو قول الحكماء ومهم
من قال انه جسم وراى سعاد سار في هذا البدن فاذا فسد البدن انفصلت تلك
الاحسام الشفافة الوراوية ورجعت الى عالم الافلاك والاصواء ان كانت من
السعداء او الى الهاوية والظلمات ان كانت من الاشقياء -

واما المطلوب الثاني - وهو القول في المعاد فاعلم ان الاقوال الممكنة في هذه
المسئلة لا تريد على خمسة وذلك لان الحق اما ان يكون المعاد هو المعاد الحسابي
فقط وهو قول اكثر المتكلمين او المعاد الروحاني فقط وهو قول اكثر الفلاسفة
الاهليين او كل واحد منها حق وصدق وهو قول اكثر المحققين والحق هو بطلانها
معا وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والحق هو التوقف في كل هذه
الاقسام وهو المقول عن خالي ومن فانه قال لم يظهر لي ان النفس شيء غير المراج

فتقدير ان تكون النفس هي المراح بعد الموت تصير النفس فانية معدومة والمعدوم لا يمكن اعادته اما بتقدير ان تكون النفس حوهرًا باقيا بعد فساد المراح كان المعاد ممكنا ولما لم يتبين عنده ان النفس هل هو المراح بعينه او شئ غيره لا حرم توقف فيه -

واعلم ان المعاد الحسابي انكره اكثر الفلاسفة وحمله اهل الاسلام (١) متمقون على اثباته -

واعلم - ان الجمع بين انكار المعاد الحسابي وبين الاقرار بان القرآن حق متعذر لان من خاص في علم التفسير علم ان ورود هذه المسئلة في القرآن ليس بحيث يقل التأويل -

واما القائلون - بالمعاد الحسابي فقد عرفت انهم قريقان مهم من يقول انه تعالى يعدم الدواب ثم يعيدها ومهم من يقول انه تعالى يهرق الاحراء ثم يركبها مرة اخرى -

ولما في هذه المسئلة مقامان - احدهما - اثبات الحوار العملي والاني اثبات الوقوع السمي -

اما المقام الاول - وهو اثبات الحوار فاعلم انه مبني على ثلث مقدمات احداها اسباب ان اعاده المعدوم حائره واثبات ان الاحراء التي تعرف يمكن تركيبها بعينها كما كانت وهذه المقدمه قد تقدم تقريرها -

وثانيها - انه تعالى قادر على جميع الممكنات -

وثالثها - انه تعالى عالم بجميع المعلومات الكلية والجزئية وادا كان كذلك فاحراء الابدان وان صارت ترابا واحتاط بعض الاحراء بالمعص الا انه تعالى لما كان عالما بجميع المعلومات الكلية والجزئية كان عالما بان الحراء الذي يحب قعر البحر الفلاني والحراء الذي فوق الحمل الالاني مجموعها هو قلب ريد المطيع وادا ثبت هذه المقدمات الثلاث طهر ان المعاد الحسابي حائر عقلا لانه لما كان في نفسه ممكن الوجود وكان الله تعالى قادرا على جميع الممكنات لزم كونه تعالى قادرا عليه وادا كان عالما

يجمع المعلومات فيجسّد بمكته تمييز الطبع عن العاصي -
واعلم انه سبحانه وتعالى كلما ذكر في القرآن هذه المسئلة بنى تقريرها على هذه
المقدمات الثلاث - منها قوله تعالى في سورة النمل (أم من يبدأ الخلق ثم يعيده
(ومن يررّقكم من السماء والارض) أأله مع الله قل ها توأربها نكم ان كنتم صادقين
(قل لا يعلم من في السموات والارض العيب الا الله) بقوله (أم من يبدأ الخلق
ثم يعيده) اشارة الى مقدمتين -

احدهما - ان عوده ممكّن في نفسه - والثانية انه تعالى قادر على هذا الممكّن لانه
لو لم يكن الامر كذلك لما كان الابتداء ممكنا وقوله تعالى (قل لا يعلم من في السموات
والارض العيب الا الله) اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كونه تعالى عالما بكل المعلومات
ثم لما فرّده المقدمات الثلاث احرّص على حماله من نارع في صحة المعاد الحسابي بعد
الاقراء بتلك المقدمات الثلاث فقال (بل اذكّر علمهم في الآخرة بل هم في شك منها
بل هم منها عمون) والآية الثانية قوله تعالى في سورة يس (وصرب لسا مثلا
ولسى خلقه) الى قوله (وهو بكل خلق عليم) فقونه (اشأها اول مرة) اشارة الى
الحوار الدائى والقدرة وقوله (وهو بكل خلق عليم) اشارة الى كمال العلم وايضا
قوله تعالى (أوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم)
اشارة الى الحوار الدائى والى كمال القدرة ثم قال (بل هو الخلاق العليم) اعادة
لتلك المقدمة مع مقدمة العلم -

والآية الثالثة في سورة الروم وهو قوله تعالى (وهو الذى يبدأ الحق ثم يعيده
وهو أهون عليه وله المثل الأعلى) الى قوله - الحكيم - فقوله (بدأ الخلق ثم يعيده)
اشاره الى الحوار الدائى وكمال القدرة ثم قوله - هو العزيز - اشارة ايضا الى كمال
القدرة والحكيم اشارة الى كمال العلم ومحى قد شرحنا في تفسيرنا ان كل آية وردت
في هذه المسئلة فهي مشتملة على تقرير هذه المقدمات الثلاث -

اما الفلاسفة المكرون لصحة المعاد الحسابي فقد احتجوا بوجوه -

الاول - ان حشر الاحساد لا يتم الا مع القول بصحة اعادة المعدوم وهذا محال

فذلك محال -

اما المقدمة الاولى - فقد بينا فيما تقدم اننا سواء قلنا انه تعالى يعدم الاحراء ثم يعيدها او قلنا انه تعالى يهرقها ثم يركبها فانه لا بد من القول بصحة اعادة المعدوم -
واما المقدمة الثانية - وهي ان اعادة المعدوم ممتعة فقد سبق حكاية نسها تهم فيها -

الثاني - اذا قتل انسان واكله انسان آخر فقد صارب احراء بدن المقتول احراء بدن هذا الذي اكله لان من اكل شيئاً واعتدى به فقد صارب احراء العداء احراء بدن المعتدى فيوم القيامة لا بدوا ان ترد تلك الاحراء الى بدن احد هذين الشخصين فلا بدوا ان يصيغ اتا في فعلهما ان القول بحشر الاحسام محال -

الثالث - انه تعالى اذا اعاد بدن شخص فاما ان يعيده هذه الاحراء التي كانت موحوده وقت الموت او يعيده جملة الاحراء الى كانت احراء له في جميع مدة الحياة والاول يعتصم ان يعاد الاعمى والاقطع والمعدوم على هذه الصورة وذلك باطل بالافاق والثاني ايضا باطل لان الانسان اذا كان وقت اسلامه سمياً ثم كبر وصار هريلاً فاداً حشر هذا الانسان سمياً وعدب في النار ارم وصول العذاب الى تلك الاحراء الى كانت موصوفه بصفة الاسلام وذلك ظلم وعلى العكس من هذا لو كان كافراً سمياً ثم اسلم فصار هريلاً ارم ايصال التواب الى الاحراء الكافرة (١) وهو محال -
الراعي - البدن حوهر حار رطب والحرارة اذا اثرت في الرطوبة لرم ان تصعد من الحوهر الرطب احراء بخارية لطيفة فعلى هذا التقدير لا بد وان يرتفع عن كل عصو احراء بخارية لطيفة وربما التصق بعصو آخر وصار حراً لذلك العصو الآخر فاداً هذا الجزء الواحد قد كان جزء الاحد العصوين ثم صار للعصو الآخر هي رما ان الحشر لو اعيد ذلك الجزء الى العصو الاول صاع العصو الثاني ولو اعيد الى العصو الثاني لصاع العصو الاول ولما كان القول بالحشر متأدياً الى هذا الباطل وحب ان يكون باطلا -

والجواب عن الشبهة الاولى - ان يقول اما الذين قالوا ان الانسان هو هذا الهيكل

فلا حواب لهم عن هذه الشبهة الا ان اعادة المعدوم غير ممتعة ونحن قد احكنا الكلام في هذه المسئلة واما الذين قالوا الانسان ليس هو هذا الهيكل وهذا هو الاقرب فقد احتجوا عليه بوجهين اوردناهما فيما تقدم -

احدهما - ان الانسان شئ واحد باق من اول عمره الى آخر عمره وهذا الهيكل غير باق من اول العمر الى آخره فالانسان شئ معاير لهذا الهيكل -

والثاني - ان الانسان قد يكون عالما بدياته المخصوصة حال ما يكون عافلا عن جميع ابرائه الطاهرة والناطقة والمعلوم معاير لما ليس بمعلوم -

وإذا ثبت هذا فمقول - لم لا يحور ان يقال ان الشئ الذي هو الانسان في الحقيقة ابراء لطيفة سارية في هذا البدن باقية من اول العمر الى آخره اما لاجل ان تلك الاحسام اللطيفة محالفة بالماهية لهذه الاحسام العنصرية الكائنة العاسدة المتحللة وتلك الاحسام حية لدواتها مصيئة شعبة فلا حرم كانت مصوبة عن التبدل والتحلل واما لاجلها وان كانت مساوية لهذه الاحسام العنصرية في الماهية الا ان الفاعل المختار صاحبها عن المعير والاحلال بقدرته وجعلها باقية دائمة من اول العمر الى آخره ثم عند الموت تنفصل تلك الاحراء الجسدية التي هي الانسان وتبقى على حالتها حية مدركة عاقلة فاهمة وتنحصر اما الى مآزل السعداء كما قال الله تعالى (ولا يحسن الدين قتلوا في سبيل الله ادواتا بل احياء عند ربهم) واما الى مآزل الاشقياء كما قال الله تعالى (المار يعرضون عليها غدوا وعشيا) ثم انه تعالى يضم يوم القيمة الى هذه الاحراء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة ابراء احرار ائدة كما فعل ذلك في الدنيا ويوصل اشواب والعقاب اليه وعلى هذا التقدير لا يبقى في المعاد الجسدي شبهة واشكال احصاها الله تعالى وعلى هذا التقدير يكون المثاب والمعاقب في القيامة عين من كان مطيعا وعاصيا في الدنيا هذا على القول بان الانسان جسم مخصوص ساري في هذا البدن -

واما على قول من يقول - الانسان عبارة عن جوهر مجرد عن الجسمية والمقدار فالقول فيه ايضا هكذا مطهر ان على هذا التلخيص لا تنفي شبهة الله في صحة القول

بالمعاد الحسابى -

فان قيل - ألسنم قد دلتن على ان كل ما سوى الله تعالى فانه يهى و يصبر معد وما
وعلى هذا التقدير فالنفس الالسانية اىضا تفى وتعدن وحيثن يد الاسكال -
قلنا - نحن قد اثبتنا بالدليل العقلى ان كل ما سوى الله تعالى فانه حائر العدم اما ان
هذا الحائز يقع فاما انما عولنا فيه على طواهر العمومات وتخصيص العموم بالدلائل
حائز وثبت بنصوص القرآن والاحاديث المتواترة عن الانبياء عليهم السلام القول
بان المعاد الحسابى حق وشاهد ان الانسان يموت وتتفرق اجزاء بدنن ثم عند هذا
لا يحلوا اما ان تكون اعادة المعدوم حائرة اولاتكون فان كانت حائرة فقد رالت
الاشكالات وان لم تكن حائرة وحب القطع بقاء النفس الالسانية حتى يصح
المقول بالمعاد الحسابى -

اقصى ما فى الباب ان هذا نصى الى تخصيص تلك العمومات الا ان الدلائل
الدالة على وقوع المعاد الحسابى قاطعة وتخصيص طواهر العمومات وان كان
خلاف الاصل الا انه غير ممتنع وتقديم القاطع على المحتمل واحب ومن انصف
وترك العباد علم ان هذه المباحث وافية بارادة الاشكالات المذكورة فى هذا
الباب -

والجواب عن الشبهة الثانية - وهو انابيا ان المعتز فى الحشر والشر اعاده الاجزاء
الاصلية لاعادة الاجزاء الفاصلة والاجزاء الاصلية لكل مكلف اجزاء فاصلة
بالسنة الى غيره وعلى هذا التقدير فلا شكل رائل واما ان قلنا بان الشئ الذى هو
الانسان باق مصون عن التبدل والاحلال فهذا الاسكال غير متوجه السنة -

وبهذا الحرف يظهر الجواب عن الشبهة الثالثة - وذلك لان الماء والرهى والمثاب
والمعاقب هو تلك الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره فاما الروائد
التي تبدل باحتلاف احوال السمن والمهرال فاعرة بها -

وبه يظهر الجواب عن الشبهة الرابعة - لان الاجزاء التي تصير امجرة وتنفصل عن
العصو وتنفصل بعصو آخرهى من الاجزاء الفاصلة ولا عرة بها فى الحشر والشر
وكل

وكل من انصف علم ان هذه الاحوة وافية بدفع هذه الشبهات -

اما المقام الثانى - وهو القطع بوقوع المعاد الحسابى فلما اليه طريقان السمع والعقل اما الطريق السمعى فهو ان نقول لما ثبت بالدليل العقلى حواره وثبت بالعقل المتواتر عن جميع الاشياء والرسول عليهم السلام وقوعه وحب القطع بوقوعه لان الصادق اذا احبر عن وقوع امر ممكن الوقوع وحب القطع به -

فان قيل - لم لا يجوز ان يقال الاشياء عليهم السلام انما اثبتوا المعاد الحسابى لان القول بالمعاد الروحانى حق واكثر الخلق لا يمكنهم تصور المعاد الروحانى فالا شياء عليهم السلام ذكروا هذا المعاد الحسابى ليحصل به نظام العالم ثم ان من كان قوى العقل عرف انه لا بد من تأويل هذه الطواهر قالوا والذى يحقق ذلك ان المبدأ المدكور فى الكتب الالهية مدكور على وجه يوهم ان ذلك المبدأ حسابى ثم ان المتكلمين سلطوا التأويلات على تلك الطواهر ورعموا ان المبدأ مره عن الاحوال الحسابية فكذا المعاد المدكور فى الكتب الالهية وان كان حسابيا فلم لا يسلطون التأويلات عليها ولم يكروا ان يكون ذلك المعاد مرأ عن الاحوال الحسابية والحاصل ان الحشوية تمسكوا بالطواهر ورعموا ان الحق هو المبدأ الحسابى والمعاد الحسابى والفلاسفة سلطوا التأويلات على الطواهر ورعموا ان المبدأ مره عن الاحوال الحسابية وكذا المعاد -

فاما المتكلمون فقد سلطوا التأويلات على الطواهر الواردة فى حسابية المبدأ واحترروا عن تأويلات الطواهر الواردة فى حسابية المعاد فقط فكان هذا تحكما محصا -

والجواب - ان التأويلات انما يصار اليها لو كان الاحتمال قائما ولما علمنا بالعقل المتواتر المستفيض من دين محمد عليه السلام انه انما كان ماثبا للمعاد الحسابى ومكفرا الكل من كان منكرا له لاحرم لم يبق الا اويل فى هذا الباب محال -

واما الطريق العقلى المتثبت للمعاد الحسابى فهو من وجهين -

النوع الاول - ان يرى فى دار الدنيا مطيعا وعاصيا ومحسبا ومسبئا ويرى ان المطيع

يموت من غير ثواب يصل اليه في الدنيا والعاصي يموت من غير عقاب يصل اليه في الدنيا فان لم يكن حشر وشرب يصل فيه الثواب الى المحسن والعقاب الى المسيء لكتاب هذه الحياة الدنياوية عتابل سبها -

واعلم انه تعالى ذكر هذه الحجة في آيات من القرآن قال في طه (ان الساعة آتية اكادحفيها لتجرى كل نفس بما تسعى) وقال في ص (وما خلعنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من انذارهم بحمل الدين آثموا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام يحمل المتقين كالصالحين) وفي هذه الآيات لطائف كثيرة دالة على صحة القول بالمعاد الحسابي ذكرناها في التفسير الكبير -

الموع الثاني من الدلائل على صحة المعاد الحسابي ان يقول - انه تعالى خلق الخلق اما للراحة واما للتعب والالم او لا للراحة ولا للتعب لاحاثر ان يقال خلقهم للتعب والالم لان هذا لا يليق بالمحسن الرحيم المعنى عن الخلق ولاحاثر ان يقال خلقهم لا للراحة ولا للتعب والالم لانهم حال كونهم معدومين كان هذا المعنى حاصلًا فدل على انه تعالى اما خلقهم للراحة ثم يقول هذه الراحة اما ان تكون في هذا العالم او في عالم آخر لاحاثر ان يقال انها في هذا العالم لان الذي يطعم الانسان لذة (١) في هذا العالم فهو ليس بلذة بل هو دفع الالم مثاله ان لذة الاكل ليست في الحقيقة لذة بل هي دفع الالم الجوع ولذلك فان الدال للقم هي اللقمة الاولى لان هناك الالم الجوع اقوى وكل لقمة هي اكثر نأحرًا كانت اقل لذة وذلك لان الالم الجوع هناك اقل قوة وكذلك لذة الوقاع عبارة عن دفع الالم وذلك لان الفصيلة التي يتولد منها المي لا احتتمعت في اوعية المي حاولت الانفصال فقبل الانفصال يحصل نوع الالم بسبب اجتماعها في تلك الاوعية فاذا انفصلت زال ذلك الالم وعلى هذا القياس سائر اللذات الحاصلة في هذا العالم وايضا فتقدير ان يحصل في هذا العالم لذة

(١) هامش مص - قوله الذي يطعم الانسان لذة - فاللذة عبارة عن ادراك ما هو كمال وحر من حيث هو كذلك - انتهى -

حسابية لكنها قليلة والعالم اما الالم او دفع الالم وليس من الحكمة ابقاء الحيوان في بحر الالام والمكروهات لاجل ان يعود اليه ذرة من اللذات فلما ثبت ان الحيوان انما خلق لاجل اللذة والراحة وثبت ان ذلك المقصود غير حاصل في هذا العالم فلابد من القطع بوحود عالم آخر بعد هذا العالم يحصل فيه هذا المقصود وذلك هو الدار الآخرة بهذه طريقة اقصائية والاعتماد على ما تقدم بهذا حاصل الكلام في المعاد الحسابي -

الفصل السادس

في المعاد الروحاني

اعلم ان هذا البحث متفرع على اثبات ان النفس حوهر مجرد ليس محسم ولا يحسباني فقول الفائلون باثبات هذه النفس فرق ثلث -

احدها - الذين يقولون حملة النفوس الماطقة باقية بعد الموت وهو قول اكثر المحققين من الحكماء -

وثانيها - الذين يقولون النفوس الماطقة تنهى عند فناء الابدان وهذا قول لم يقل به احد من المحققين -

وثالثها - الذين يقولون النفوس العاصلة تبقى وهي التي استكملت قوتها بالطرفة بمعرفة الحق وقوتها العملية بعمل الخير فاما النفوس التي لا تكون كذلك فاما تنهى عند فناء الابدان -

اما القول الاول - وهو انها تأسرها باقية بعد موت البدن فقد ذكرنا حجتهم -

واما القول الثاني - وهو انها تنهى عند موت البدن فقد احتجوا بان هذه النفوس ليست اربية موحب ان لا تكون ابدية وانما قلما انها ليست اربية اوحسب -

الاول - ان النفوس او كانت اربية لكانت اما ان تكون واحدة او كثيرة والقسبان باطلان فطل القول بكونها اربية -

انما فلما انه ممتنع كونها واحدة - لانها بعد التلحق بالابدان ان بقيت واحدة كان يسي

نفسك وبالعكس فكل ما كان معلوما لآسان يجب ان يكون معلوما لكل آسان
هذا حلف وان تعددت فهو محال لان هاتين النفسين اللتين هما موحودان الآن
ان قلبا هما كانتا موحودتين قبل التعلق بالآبدان فقبل التعلق بالآبدان كانت
النفس كثيرة لا واحدة وان قلبا بهما ما كانتا موحودتين فهما قد حدثتا الآن
فلا تكون هذه النفس قديمة -

انما قلنا انه يتمتع كونهما متعددة في الارل - لان ذلك التعدد لا بد فيه من مميز وذلك
المميز اما ان يكون ذاتيا او عصبيا لاحاثر ان يكون ذاتيا لان النفس البشرية
متحدة بالوع ولا حاثر ان يكون عصبيا لان الامتياز بالصفات العصبية تابع
لاختلاف المواد ومادة النفس هي البدن فقبل التعلق بالآبدان ليس لها شيء من
المواد فامتنع احتلاهما لسبب الصفات العصبية فثبت ان النفس البشرية او كانت
ارلية لكنت في الارل اما واحدة او متعددة وانقسامان باطلان فطل القول
بكونها ارلية -

انني - ان نفسي عبارة عن ذاتي المخصوصة التي اشير اليها بقولي انا فلو كانت النفس
قديمة لكنت ار من حيث انا ارليا قديما واد كان الامر كذلك لو حب ان أتد كر شيئا
من تلك الاحوال الماضية من من المحال ان يمارس الآسان سين (١) حرفة من
الحرف ثم انه يساها بالكلية ولا يتد كر شيئا من تلك الاحوال اللة فلما لم يحصل
عندنا تد كر شيء من تلك الاحوال الماضية علمنا ان القول بكون النفس ارلية
باطل فثبت بماد كرنا ان النفس ليست ارلية -

ادانت هذا بقول وحب ان لا يكون اندية ويدل عليه وجهان -

الاول - ان سبب حدوث النفس عن العلل الماكية العالية ليس الاحداث الآبدان
المستعدة لقبولها لكن دورات الفلك لا اول لها فحدث الآبدان لا اول له فحدث
النفس لا اول له فلو كانت النفس باقية لرم ان يكون قد حصل الآن نفس غير
متناهية وذلك محال لان كل عدد موحود فانه قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان
كذلك فهو متناه -

الثاني - ان هذه النفوس لما وجدت بعد ان كانت معدومة كانت ما هياتها قائمة للعدم وهذه القابلية من اوارمها فوجب ان تكون قابلة للعدم ابتدا وادا كان كذلك امتنع القطع بانها لا بعدم الية - واعلم ان الكلام على هذه المسألة من وجهين - الاول - لا سلم انها ليست ارايه ولم لا يحور ان يقال انها في الارل متعددة وكان امتياز بعضها عن بعض بنفس الماهية وقولهم النفوس الشخصية واحدة بالنوع فهو محض الدعوى -

لا يقال - هب انها ليست واحدة في النوع لكن لا شك ان كل نفس ههنا ماها قد تحصل بنفس اخرى ليسا وهما في تمام لماهية وحيثئذ يتم الدليل -

لانا نقول - هذا تمسك بالظن فلم لا يحور ان يقال ان كل نفس موحود من ههنا محتدة بالماهية الا ان احتلاهما في الماهية لا يمنع من امتزاجهما في صفات كثيرة واصفا لم لا يحور ان يقال كل واحد من تلك الاعداد يمتاز بعضها عن بعض بالصفات العرصية - قواه انتساب بالصفات العرصية لا يحصل التماس احتلاف المواد - فلما هذا ممنوع فما الدليل عليه - سلمنا ذلك لكن لم لا يحور ان يقال النفس قبل تعاقبها ههنا اذن كانت متعلقة بدن آخر كما يقوله اصحاب التماسيح -

واعلم ان التماسيح انا على من سيما انما ابطال التماسيح بدليل منى على حدوث النفس ودائله على حدوث النفس منى على بطلان التماسيح كما بيناه ههنا بوقع الدور - واما المسألة الثانية - وهى قوله الارواح (١) لو كانت قديمة لكانت تدرك الآن شيئاً

(١) بها من - مص - واما حقيقة الروح فذكر الامام الكوراني في شرح حـ الحـ ا مع قس انهم نور وقيل جوهر حساني حار في البدن حريص المنة في اوردوه من صـ بـ الميث المذموم شارح جمع الحوامع عن الفصي الاسموى على ان السكوب على حقيقة الروح اصل لان ابنى - بى لله عله وآله وسلم لما سألوه اي ورسـ الـ هـ حـ فقال قل الروح في امرى ورسـ محمدياً منى بعض اعلمه الله منى عذر و سألوه سؤال تيجير وتحكم من قل الروح في امرى وكما هو منى اعلمه كما تقدم ذكره - والله اعلم -

من الاحوال المأصية -

قله هذا تمسك بالاستقرار ، وهو صيف ايضا لم لا يحوران يقال تذكر النفس
الاحوال المأصية ومشروط بتعلق النفس بالمدن الذي معه حدثت تلك الاحوال
وإذا هي ذلك المدن امتنع تذكر الاحوال التي حصلت مع ذلك المدن -

انتم لتأني - في الاعتراض على هذه الحجة سلمها انها ليست اراية فلم قلتتم بانها لا تكون
اندية - قوله او كاتب اندية كانت النفوس الموحودة الآن غير متأهية -
قله هذا بناء على ان الادوار المأصية غير متأهية وقد بناها بطول ذلك في مسألة
الحجرات سلمها ونك لم لا يحوران يقال حصل الآن نفوس غير متأهية قوله
كل عدد موحود فهو بل الريادة والمقصان وكل ما كان كذلك فهو متأه -

قال هذه المقدمة فيها بحث دقيق ذكره في الكتب الفلسفية -

اما امر الساب - وهرقل بن تول النفوس العاصلة العامة تنقى بعد موت
المدن والنفوس الجامعة تنسى بن نفوس الاطفال والجهال وهذا القول مقول
عن حكيم داسيطيوس - واحتج - عليه وجهين -

الحجة الاولى - ان النفوس الخفية عن العلوم والاحلاق العاصلة لو بقيت بعد الموت
لتقيت اماه طاه او معدة وانقاء الشئ في التخلي او في التعذيب اذ لا ناد غير لائق
بحكمه الحكيم -

الحجة الثانية - ان اعلم سب السوء والجهل سب للضعف الا ترى ان العالم بالشئ
اذا حصل فيه كان قوي القلب وذهن الشئ اذا حصل فيه كان ضعيف القلب ولا
يترك ان اح العلوم وسطه نحو الذي لله تعالى فالنفس اذا تحلب بهذه المعرفة
قويب وانترب فلا صرعا حراب المدن والديك فان اعارمين اذا تحلوا في ()
او ارحلال منه بن مستوا الى سى ولم يميحوا الشئ ثورا اذا عرف هذا والنفس الى
العة تكون قوية فلا تنسى توس المدن والنفوس الخاهلة تكون ضعيفة بمرم
مبوب توس المدن بهذا يهيب مداهب الناس في الامداد الروحاني اما الا
وهذا " ر د ان النفوس الطاهرة كها رافيه بدموب الابدان فهو لاء انصار -

الطائفة الاولى - الذين يتوكلون النفوس الماطعة مذكرة للحرثيات -

واحتجوا عليه بأنه يكفى ان يحكم بان هذا الشخص هو اسنان بهذه قضية موضوعها شخص معين وهو حرثي ومجاولها هو الاسنان وهو كى والتصدقى مسوق بالتصور فعدا حب هذا التصديق عمده ادراك المحمول الذى هو الكى زادرك الاوصوع الذى هو الشخص لكن مدرك هذا الكى هو النفس مدرك هذا اخرى ايضا هو النفس تمت ان النفس مدرك للحرثيات -

اذا ثبت هذا فنقول - النفس لها صفتان الادراك والفعل والادراك قسبان ادراك الحرثيات وادراك الكليات والنفس هي الموصوفة مهدي السمين من الادراك وهذا الفعل الذى هو اتحركك هذا باب المدن ورال حجب بالحجابى محاب عاها ابوار عالم الجلال ارضا ادراكها وعماها واتمب فى ذلك الى حد الكمال وقرب درجتها من درجه الملائكة الذين هم ارواح عالم السموات وذلك هو المصلحة الكبرى والدرجة العظمى -

والطائفة الثانية - الذين قالوا ان هذه الارواح الشريفة لا تقوى على ادراك الحرثيات الا بواسطة الآب حياية وداها باب المدن راحة هذه آلات الحياية لم بعد تعلق هذه النفوس بحرق من اجزاء اسدوا - حتى يكون ذلك امر آلة للنفس بها تهوى على الادراكات الخيرية من الاصدع والسماع والتمل واتسكروا الطائفة الثالثة - الذين يتوكلون النفس لانا انقطع بها عن بدن معين تمت بدن آخران كانت فى البدن الاول من الوجود والركبة المأهولة تامت بدن كى صل وان كانت فى البدن الاول من النفوس الخداه المأهولة تامت بدن مناسب لها لاءهم القائلون بالتناسخ و هو مرق -

ادهاها - الذين يقولون الارواح المأهولة لا تنال الارواح الا بالسياسة بهما لى لى ترال تستقل من بدن الى بدن ادراك كل نفس وصير طهره عن جميع البدن الى رهاية وحيدة تتخلص الى عالم البدن رهاية -

ر فى ها - الذين يقولون انتقال الارواح المأهولة الى ابدان المأهولة لهم

اهل المسح -

وثانيها - الذين اوالا ارواح الشرية اذا فارقت ابدانها فقد تتعلق بآبدان
الحيوانات وابدان البساتين والمعادن والسائط قالوا وهذا هو عاية العذاب واليه
لاشارة بالدركات الصيقة في جهنم قالوا وذلك لان القوى الماطقة والحساسة
والعالة واعادية كلها اوار تفيض من علم الارواح تتعوص في بواطن الاحسام
وبواطن الاحسام مطهية حرا الا انها مستترة (١) بسبب عوص هذه القوى فيها وكلما
كانت هذه القوى اقل كانت بواطن الاحسام اشد طهية واعظم صيقة فالارواح
الشرية اذا انتقلت من ابدانها الى هذه الاحسام بقيت في عاية الطلبات والصق
والشدة اما احسام الافلاك فابها لكثرة القوى الروحانية التي فيها كانت في عاية
الصوء والمسخة فالارواح الشرية اذا فارقت ابدانها وانتقلت الى التعلق بعالم
الافلاك كانت في عاية العطية والفرح والصوء والسرور والروح والراحة
والريحان فهذا هو الاشارة الى تفصيل مذهب القائلين بالمعاد الروحاني -

الفصل السابع

في تفصيل مذهب القائلين

بالمعاد الروحاني والحياتي

اعلم ان كبير امن المحققين قالوا بهذا القول وذلك لانهم ارادوا الجمع بين الحكمة
والشرية فقالوا ادل العقل على ان سعادة الارواح في معرفة الله وفي محبته وعلى
ان سعادة الاحساد في ادراك المحسوسات قالوا لان الاستقرار دل على ان الجمع
بين هاتين السعادتين في الحياه الدنياوية غير ممكن وذلك لان الانسان حاله ^م
مستعرق في تحلي اوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شئ من اللذات الحسية
وحدل كونه مشغولا باستيفاء اللذات الحسية لا يمكنه الالتفات الى اللذات
الروحانية لكن هذا الجمع انما بعدد لاجل ان الارواح الشرية صيغة في ^{هـ}
الذات ^{هـ} ذات واستمدت هذه الارواح من عالم القدس والطهارة قور ^{هـ}

وكلت فاد اعيدت الى الابدان مرة اخرى لم بعد ان تصير هناك قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شك ان هذه الحالة هي العاية القصوى في مراتب السعادات فهذا المعنى لم يقم على امتحانه برهان عقلى وهو جمع بين الحكمة السوية (١) والقوانين الفلسفية موحب المصير اله -

واما معرفة تفاصيل هذه الاحوال فمما لا يسيل انهما في هذا العالم فقد تكلمنا الآن في تقرير المعاد الحسبانى وحده والمعاد الروحانى وحده وفي كيفية الجمع بينهما واما الذين يكرّونها معا فهو قول من قال النفس هي المراح فقط فاد اصاب الانسان بعد عذمت النفس ثم انه يكرّ اعادة المعدوم في عند لم يرم انكار المعاد مطلقا الا ان الكلام في ابطال هاتين المقدماتين قد قدم -

واعلم انا كما قد ذكرنا ان مطالب مسألة المعاد اربعة -

اولها كيفية تخريب العالم الاصغر وهو الانسان والى كيفية عمارته بعد تخريبه وهو المبعث والخسر والشر والمطلوب الثالث كيفية تخريب العالم الاكبر وقد بينا بالدليل العقلى حواراه واما الوقوع فلا يمكن ان يؤخذ الامس القرآن قول الله تعالى في صفة الارض (يوم تبدل الارض غير الارض والسموات) واما الحال بعد ذكر احوالها في آيات احداها قوله تعالى (وحملت الارض والحال فد كما دكه واحد) وثانيها قوله تعالى (اذا رحت الارض رحا ونست الحال لنا) وثالثها قوله تعالى (وتكون الحال كاجهن المعوش) ورابعها قوله تعالى (وترى الحال تحسبها حامدة وهي تمر مر السحاب) وخامسها قوله تعالى (وسيرت الحال فكانت سرايا) واما السحاب فقال الله تعالى في صفتها (والبحر المسجور) رى آية اخرى (واذا السحاب حرت) واما السموات فقد ذكر صفاتها في آيات احداها قوله تعالى (ويوم تتفقق السماء بالعمام ويرل الملائكة تريلا) -

وثانيها قوله تعالى (اذا السماء انطرت واذا السماء اشقت) وثالثها قوله تعالى (وفتح السماء فكانت ابوابا) ورابعها قوله تعالى (يوم تكون السماء كالمهل) وقال في صفة الشمس وانفمر (اذا الشمس كورت واذا النجوم انكدرت) وقال

تعالى في سورة القيمة (وجمع الشمس والقمر) -

المطاول الرابع - وهو انه تعالى كيف يعمر هذا العالم الكبير بعد تحرسه واعلم ان المعتمد في هذه المسئلة هو انه تعالى عالم بجميع الخريئات والكليات قادر على جميع الامكانيات فيكون لا محالة قادرا على خلق الجنة والبارو على ايصال مقادير التواب والعقاب الى المطيعين والمدين واما ما صيل تلك الافعال فلا يمكن معرفتها الا من القرآن والاحاديث -

وقيل بعض الناس عن سقراط انه قال مسب قيام القيامة ان الارض موصوعة على الهواء والهواء موصوع على النار والنار والهواء صاعدان ، المطمع مسب المداعة الحاصلة من صعود النار والهواء بقيت الارض واقعة ثم ان تأثير تلك النار في الارض يرداد وما فوقها وادنا بلع العاية حصل العليان في السحار وتصاعدت الامحرة العظيمة الحارة منها الى السموات ثم ان حر الشمس من فوق وحر هذه الامحرة المتصاعدة اليها من تحت يحتمان و صير المجموع مؤثرا في السموات فتصير الافلاك كالبحار المداب ويصب الكل وتكون لها هيب وحرارة فوق العاية والارواح الشقية (١) المتعلقة ببلاد هذا العالم الحسائي بقيت هناك فاحترمت بتلك الاحسام الدائنة الحارة المحرقة فهذا هو المراد من جهنم ومن الحميم ومن عذاب اهل النار في المسئلة مذاهب سوى ما ذكرناه بحجة ولكن كيف بهذا القدر في هذه المسئلة -

المسئلة الحادية والثلاثون

==

في اثبات سورة محمد صلى الله عليه وآله وسلم

اعلم ان الدين يكررون سورة محمد صلى الله عليه وآله وسلم طوائف -

الطائفة الاولى الذين يقولون المقصود من نعمة الالسياء هو التكليف ولكن القول بالتكليف باطل فالقول بنعمة الالسياء باطل -

الطائفة الثانية - الذين يقولون التكليف حائر الا ان العقل كاف في معرفة التكليف

لان كل ما كان حسا فعلماه وكل ما كان قبيحا تركاه وكل ما لا يمكن ان يعرف حسه وقبحه فان كما مضطرين او محتاجين اليه اكتفينا بالتقدير الرابع للصورة والحاجة وان لم تكن بنا اليه حاجة امتنعنا عنه احترازا عن الخطر -

الطائفة الثالثة - الذين يقولون المعتة حائرة في العقول الا ان الذي يمكن ان يجعل دليلا على كون الشخص رسولا من عند الله ليس الا المعجزات وهذه المعجزات لا دلالة فيها المنة على الرسالة فلا حرم طل القول بسعة الا سياء عليهم السلام لعقدان ما يدل عليها -

الطائفة الرابعة - الذين يقولون لو امكن حصول حوارق العادات لا يمكن الاستدلال بها على صدق مدعى الرسالة الا ان احراق العادات محال فلا حرم لم يحصل ما يدل على صدقهم -

الطائفة الخامسة - الذين يقولون نحن اشاهدنا شيئا من هذه المعجزات ولا طريق لنا الى العلم بانها حصلت وقت دعواهم الا ان الناس يحجرون عن ذلك غير ان الحر لا يهيد العلم اقصى ما في الساب انه يهيد الظن الا ان الظن غير معتبر في هذا الباب -

الطائفة السادسة - جمع من الصومية يقولون الاشتغال بعمر الله حجاب عن معرفة الله تعالى والاشياء يدعون الخلق الى الطاعات وابتكائهم يؤمنون الخلق بعمر الله ويمنعونهم عن الاشتغال بالله فوجب ان لا يكون ذلك حقا وصدقا - الطائفة السابعة - الذين يقولون ترى الشرايع مشتملة على اشياء لا فائدة فيها فان الصوم والصلاة والحج افعال لا مفعة فيها للعبود وهي مصارو متاعب في حق العباد (١) فكان ذلك عتابل سعتها وذلك لا يليق باحكم الحاكمين فوجب ان لا يكون هذه الشرائع من عند الله -

الطائفة الثامنة - الذين يسمون اصل السورة الا هم يارعون في سورة محمد صلى الله عليه وآله وسلم -

سورة

واعلم - اننا متى دللنا على صحة سورة محمد عليه السلام فقد دللنا على صحة اصل السورة

مقول ان مجدا عليه السلام ادعى السوة وطهرت المعجزة على وفق دعواه وكل من كان كذلك كان رسولا حقا يستحق ان مجدا صلى الله عليه وآله وسلم رسول الله حقا - اما المقدمة الاولى - وهى قولنا ان مجدا عليه السلام ادعى السوة وطهرت المعجزة على وفق دعواه فاعلم ان تقرير هذه المقدمة مبنى على مقدمات -

المقدمة الاولى - ان مجدا عليه السلام ادعى السوة والايمان في اثبات هذه المقدمة على الاحاد المتواترة -

وقيل الخوص في المقصود لابد من شرح ماهية الخبر المتواتر بمقول الخبر المتواتر على قسمين -

احدهما - ان يحضر اهل التواتر عن وجود شئ شاهدوه او الكلام سمعوه وهذا الخبر اما يغير العلم بشرطين -

احدهما - ان يسمع في لكثرة الى حيث يمتنع في العادة تواطؤهم على الكذب مثله انا اذا رأيت اهل البلدان المحملة مع تواعد بلادهم ودين احلامهم متفقين على الاحاد على ان في الدنيا بلده يقال لها طمعاح حصص لنا العلم القطعى بوجود هذه الملة وان كما مارأياها -

والشرط الثانى - ان يكون الخبر عنه شيئا محسوسا وذلك لان اهل الشرق والغرب لو احرزوا عن حدوث العالم ووحدة الصانع لم يحد حرهم العلم اما اذا احرزوا عن وجود طمعاح افاد حرهم العلم لان الخبر عنه شئ محسوس -

ادنا عرفت هذا فمقول - مهما حصل الشرطان وهو ان يسمع المحضون في الكثرة الى حيث يسمع اتفاقهم على الكذب وكان الخبر عنه شيئا محسوسا كان هذا الخبر معيدا للعلم اليقيني -

انقسم الان الى - ان يكون المحضون في الكيفية والكيفية ما ووصف اندى ذكرناه الا انهم لا يقوون بان شاهدنا ذلك الشئ بل يقوون انا سمعنا قوما موصوفين بالصفة المذكورة انهم سمعنا ايضا قوما موصوفين بالصفة المذكورة انهم قالوا شاهدنا الشئ اعلاى فهذا القسم من الخبر ايضا معيد لالم والشرطان المتبران

في القسم الاول معتران ايضا ههما الا ان ههما شرطا ثالثا وهوان يكون حال جميع الطبقات في الكمية والكمية مساوية لحال الطبقة الاولى في الكمية والكمية على الوجه الذي ذكرناه -

وإذا عرفت هذا فنقول - انما نسب العلم بوحود محمد عليه السلام وكونه مدعيا للرسالة بالقسم الثاني من حبر التواتر وتقريره اد سمعنا من اهل التواتر في عصرنا انهم قوا سمعنا اهل التواتر وعلى هذا الترتيب نقل اهل التواتر عن اهل التواتر الى ان يصل هذا النقل الى قوم قوا انا شاهدنا محمد بن عبد الله عليه السلام كان يقول اني رسول الله ابيكم وقد عرفت ان مثل هذا الخبر يعد العلم القطعي فعلمنا بهذا الطريق ان محمدا عليه السلام كان موحودا وانه كان يدعى انه رسول الله -

واعلم - ان من الناس من طعن في كون حبر التواتر مهيد للعلم ولهم فيه مقامان -
المقام الاول - الذين يطعمون في جميع اقسام التواتر واحتجوا عليه بوحوه -
الحجة الاولى - قوا الكذب حائر على كل واحد من اهل التواتر وحده موحب ان يبقى ذلك الحوار حال الاحتجاج ويدل عليه وجهان -

الاول - ان هذا الاحتجاج غير مانع من هذا الحوار في حق الاسبين والثلاثة والعشرة والمائة والعقل لا يمكنه ان يشير الى حدميين ويحكم بان الاحماع الحاصل في هذا العدد يجمع من حوار الكذب لان اى عدد فرصة العقل ون حال العدد الرائد عليه بواحد واسين وحل العدد الناقص عنه بواحد وارين في ذلك الحوار على السوية واد اكان هذا حوار ثالثة في الآحاد والحد المانع من هذا الحوار مفقود وحب ان يقال ان ذلك الحوار يثبت حال الاحماع كما كان رتبة حل لا يهراد ودا كان ذلك الحوار يتاحل الاحماع اتمتع القطع بان الكذب لا يقع -

الثاني - ان المتكلمين يقولون لدا كان كل واحد من الحوارات له اول وحب في الكل ان يكون له اول وكل هؤلاء هؤلاء هو اول دا كان كل واحد من الارب

موصوفه بالسواء - وحب في الكل ان يكونوا موصوفين بالسواء فكذا هما لما
حرر الكذب على كل واحد من المحبرين وحب ان يكون هذا الحوار باقيا في حق
الكل -

اشبهة "ب" - وهي ان الانسان انما يقدم على الكذب لانه حصل في قلبه ارادة
ان يكذب وحصول هذه الارادات في القلب اما ان يكون من الله تعالى او من
العدا وحديث لا عن محرم ومؤثر وعلى التقديرات الثلاثة فكل ذلك حائر في
حق كل واحد من هؤلاء المحبرين ولم يكن حصول هذا السبب في حق بعضهم
ما به وما فيه من حصوله في حق الآخرين وادان الامر كذلك وحب القطع بانه
لا يتبع حصول ذلك السبب الداعي الى الكذب في حق الكل وتقدير وقوع
الاشتراك في تلك الارادة وحب وقوع الاشتراك في الكذب والمعلق على
سبب حائر الوحد كان هو ايضا حائر الوقوع فثبت ان اشتراك الكل في
الكذب غير ممتنع البتة وادان ثبت هذا كان انقطع بان ذلك الحائر لم يقع خطأ
وبعيدا (١) -

الشبهة الثالثة - انه لما ثبت ان الكذب حائر على كل واحد منهم حال الافراد
وثبت ان الاجتماع في المائة والمائتين غير رافع لذلك الحوار وانتم المستدلون
بمايكم ان تذكر واحدا معينا وتذكروا ان انتهاء الاجتماع الى ذلك الحد المعين
رافع من الكذب انكم انتم مطالبون باقامة الرهان على ذلك واما نحن فتكفينا
الخطا انه لا نحن السائلون وانتم المستدلون بهذه هي الشبهات التي تمسك بها من
طعن في التواتر على الاطلاق -

المقام الثاني - الذين يسلمون صحة القسم الاول من التواتر ويبارعون في القسم
الثاني ويعتدون م قلم ان القسم الثاني يفيد العلم وانتم في مسئلة السوء انما تقولون
على هذا القسم الثاني وتمسكوا في الطعن في هذا القسم خاصة بوجوه من الشبهة -
الاشبهة الاولى - ان العلم بصحة الشيء مشروط بالعلم بدات ذلك الشيء وهذه
المقدمة يقيده -

اذا عرفت هذا فنقول - العلم يعلم ان جميع الطبقات التي يساويها المنطقة الذين شاهدوا محمد صلى الله عليه وآله وسلم كانوا موصوفين بالصفات المعترضة في كون التواتر مفيدا للعلم لم يمكنها ان تقطع بصحة هذا التواتر لكن العلم يكون هذه الطبقات المتوسطة موصوفين بصفات التواتر علم بصحة من صفاتهم و قد ثبت ان هذه الاشياء مشروطة بالعلم بداته فادان لا يمكنها ان يعلم ان هذه الطبقات موصوفة بهذه الصفات الا اذا علمنا عدد تلك الطبقات ووجودهم اكمل لا تعلم المنة من هذه الطبقات المتوسطة انها كم هي وادان كان كذلك كانت دواتهم مجهولة وادان كانت الدوات مجهولة كانت الصفات مجهولة ولم يكن العلم كونه موصوفين بصفات المعترضة في التواتر حاصلا فوجب ان لا يحصل بهذا الخبر علم والله اعلم -

الشبهة الثانية - انا نرى المحوس على كثرتهم و تفرقهم في الشرق والغرب يحرون عن المعجرات العظيمة اوردت (١) مع انه كان كذا انا احرا عندكم وايضا اليهود على كثرتهم و تفرقهم في الشرق والغرب يحرون ان موسى - يد له الام قال ان شريعتي لا تصير مسووحة المنة وايضا المصاري على كثرتهم و تفرقهم في الشرق والغرب يحرون ان عيسى عليه السلام كان يقول ثلث تامة - ح و قد في عمادهم كون و بانه ان الله ويحرون ان اليهود صلوا عيسى وقتلوه و كان تواتر مفيدا للعلم فقد صحت هذه الاحار و يلزم من صحتها انطع في نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وان كانت غير مفيدة للعلم فيثبت حرج التواتر عن كونه مفيدا للعلم - لا يقال - اما دعنا هذه الاقول لقيام الدلائل العقلية على انها اطلالة في التواتر عن وجود محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعن ادعائه الرسالة و قد تقدم الدلالة على خطابه بظاهر الفرق -

لا نقول - هذا القدر قوي كلاما لان حرج التواتر لما حصل في تلك الصور ثم قامت الدلائل القاطعة على بطلانها فيثبت ان الدلائل القاطعة قامت على بطلان حرج التواتر في هذه الصادرة وادان كان الامر كذلك ثبت انه لا يمكن الاستدلال بحرج التواتر على ان الخبر عنه حق وصدق -

الشبهة الثالثة - الحبر المتواتر اذا كان حرا عن الامور الماضية حصل فيه احتمال مانع من اقطع واليقين وذلك الاحتمال هو ان يقال لعل (١) واحدا اليه ذلك الكذب على سبيل الارحاف ثم انه انتشر ذلك الارحاف واشتهر قليلا قليلا حتى املا العالم شهادان مثل هذا الارحاف كثيرا ما يحصل في زماننا فادنا حار ذلك في هذا الزمان منه ونحن فكدا في سائر الارومة -

لا يقال - كل ما كان كذلك فانه لاند وان يكسب بالآخرة انه كان ارحافا وكذا خلا يقول - لم قلتم انه لو كان الامر واقعا على هذا الوحه لوحب ان يصل حبره اليها اقصى ما في الباب ان يقال انه واقعة عظيمة والوقائع العظيمة يحب ان تصل اليها احاديثها الا ان يقول هذه القاعدة مقبوضة صورها ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم داوم على اداء الصلوات بيضا وعشرين سنة ثم انه لم ينقل اليها شيء من احوال الصلاة الا رواية آحاد ومع التعارض ولهذا السبب اختلف المجتهدون في كيفية اداء الصلاة اختلافا شديدا لا يرحى رواه -

ومما ان احوال عاد وثمود وسائر الامم وسائر ارباب الدول والملل كانت امورا عظيمة ثم انها حقيقت وما وصلت اليها اقصى ما في الباب ان يقال طالت المدة يساوي بينهم فحقيقت الا ان هذا انما يقع اذا ذكرتم في صسط المدة الطويلة والمدة القريبة صابطا معلوما حتى ان ما كان قريبا يحكم عليه بانه لاند وان يكون معلوما لما وما كان بعيدا لم يحسب فيه ذلك الا ان ذكر هذا الصابط كالتعذر والمتنع بهذه جملة الوحوه التي تمسك بها الطاعون في التواتر -

والجواب - اعلم ان العلماء احتلوا في ان العلم الحاصل عقيب حبر التواتر علم ضروري ام ظري والاختيار انه ضروري وذلك لان الضروري هو الذي اذا شكك فيه صاحبه لا يتشكك ونحن محرب انفسنا عند سماع هذه الشبهات التي ذكرتموها فمحدثا حارمة ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم كان موجودا وكان يدعي انه رسول الله الى الخلق ولا يحد هذه الشبهات التي ذكرتموها طاعة في ذلك الحرم وقادحة فيه فثبت ان العلم الحاصل عقيب حبر التواتر - لم ضروري وكانت هذه الشبهات طاعة في

الضروريات لم تكن مستحقة للحوار لان ذلك الحوار لا محالة يكون نظريا فيتوقف الصوري عليه فيقع الدور وهو محال فعلمنا ان امثال هذه الشبهات لا يستحق الحوار -

اما المقدمة الثانية - وهي ان المعجزة ظهرت على وفق دعواه فاعلم ان اعتماد المتكلمين في هذه المسئلة على ان القرآن معجز والقرآن طهر على وفق دعواه فيلزم من هاتين المقدمات ان المعجزة ظهرت على وفق دعواه وهذا دليل طويل ومبني مباحث كثيرة وقد استقصينا فيه الكلام في كتاب هاية العقول -

واعلم ان الرسول عليه السلام كانت له معجزات كثيرة سوى القرآن والعلماء اوردوا في ذكرها كتبا وصبط القول فيها ان يقول معجزاته صلى الله عليه وآله وسلم قسما حسية وعقلية -

اما الحسية فتألف اقسام - احدها امور خارجة عن ذاته - وثانيها امور في ذاته - وثالثها امور في صفاته -

اما القسم الاول وهو الاشياء الخارجة عن ذاته فهو كاشفاق القمر واحتداد الشجر وتسليم الحجر عليه ونوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وحين الحشب وشكاية الدابة وشهادة الشاة المسمومة (١) واطلال السحاب قبل بعثته وما كان من حال ابي جهل وصهرته حين اراد ان يصرها على رأسه وما كان من شاة ام معد حين مسح يده على صرعها -

واما القسم الثاني - وهو الاحوال العائدة الى ذاته فهو مثل الورد الذي كان يستقل من اب الى اب الى ان حرج الى الدنيا وما كان من الخاتم بين كتفيه وما سوى هذا (٢) من خلقته وصورته التي هي بحكم المراساة دالة على سوته -

واما القسم الثالث - وهو ما يتعاقب صفاته وهي كثيرة ونحن نشير الى بعضها - فالاول - ان احدا ماسمع منه لاي مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا كدما التة فلو صدر عنه الكذب مرة واحدة لاحتد اعداؤه في تشهيره واطهاره -
والثاني - انه ما اقدم على فعل قبح لا قبل السوة ولا بعدها -

الثالث - انه لم ير عن احدهم اعدائه لاقبل السوء ولا بعدها وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب وهذا يدل على انه كان قوى القلب بموا عيدا الله حيث قال (والله يعصمك من الناس) وقال (حسبك الله) وقال (الا تنصروه فقد نصره الله) -

والرابع - انه كان عظيم الشفقة والرحمة على امته قال الله تعالى (فلا تذهب نفسك عليهم حسرات) وقال تعالى (فلعنك نافع نفسك) وقال (ولا تحزن عليهم) وقال (عزيز عليه ما عتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم) -

الخامس - انه عليه السلام كان في اعظم الدرجات في السحابة حتى انه تعالى عاتبه عايبا وقال (لا يسطها كل السط) -

والسادس - انه ما كان للدينا في قلبه وقع وان قرئشا عرصوا عليه المال والروحة والرياسة حتى يترك (١) هذه الدعوى فلم يلتفت اليهم -

والسابع - انه عليه السلام كان في غاية الفصاحة كما قل (اوتيت حوامع الكلم) - والثامن - انه عليه السلام بقى على طريقته الرصية من اول عمره الى آخره والكذاب المرور لا يمكنه ذلك واليه الاشارة بقوله تعالى (قل لا اسألكم عليه اجرا وما انا من المتكلمين) -

والتاسع - انه عليه السلام كان مع اهل الدنيا والثروة في غاية الترفع ومع الفقراء والمساكين واهل الدين في غاية التواضع -

والعاشر - انه عليه السلام مع انه كان في كل واحدة من هذه الصفات والاحلاق في العاية القصوى من الكمال كان مستحكما لها ناسرا هافلم يتفق ذلك لاحد من الخلق فكان اجتماعها في ذاته من اعظم المعجزات -

اما المعجزات العقلية فهي ستة انواع -

النوع الاول - انه صلى الله عليه وآله وسلم اما طهر من قبيلة ما كانوا من اهل العلم بل كانوا من بلدة ما كان فيها احد من العلماء بل كانت الهامة عالية عليهم ولم يتفق له سفر من تلك البلدة الا مرتين الى الشام وكانت مدة تلك المسافرة قليلة ولم

يذهب احد من العلماء والحكماء الى تلك البلدة حتى يقال انه عليه السلام تعلم العلم من ذلك الحكيم فاذا خرج من مثل هذه البلدة ومن مثل هذه القبيلة اسان من غير ان مارس شيئاً من العلوم ولا تلمذ لاحد من العلماء البتة ثم بلغ في معرفة ذات الله وصفاته وفعاله واسمائه واحكامه هذا المبلغ العظيم الذي عجز جميع الادكياء من اعتلاء عن القرب منه بل اقوال الكل بانه لا يمكن ان يرداد في تقرير الدلائل على ما ورد في القرآن ثم ذكر قصص الاواين وتوارد مخ المتقدمين بحيث لم يتمكن احد من الاعداء ان يقول انه اخطأ في شئ مما بل بلغ كلامه في السعد من الريب والشك الى ان قال عمد محادثهم اياه (قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم) الى قوله (يجعل لى الله على الكافرين) وقال (ذلك من ابناء العيب نوحين اليك ما كنت تعلمها اب ولا قومهك) ولم يقدر احد ان يقول انه طالع كتابا او تلمذ لاستاد وكانت هذه الاحوال الطاهرة معلومة الاصدقاء والاعداء على ما قال تعالى (ام لم يعرفوا رسولهم فهم له مكرون) وقال (ما كنت تلو من قبله من كتاب ولا تحطه بيمينك اذ لارتاب المطلون) وقال (فقد لشت فيكم عمرا من قبله ألا تعقلون) وكل من له عقل سليم وطبع مستقيم يعلم ان هذه الاحوال لا تتيسر الا بالتعالم الالهى والهداية الربانية -

الوع الثانى - انه عليه السلام كان قبل اطهار دعوى الرسالة والسوة ما كان يشرع في هذه المسائل الالهية وما كان يبحث عنها وما جرى على لسانه قط حديث السوة والرسالة والذي يدل على صحة قولنا انه لو اتفق له شروع في هذه المطالب والمحدث قبل اطهار ادعاء الرسالة والسوة لغالب الكفار انه انك افيت عمرك في التدبر والتأمل وتحصيل هذه الكتابات حتى قدرت لآن على اطهارها والمسلم يذكر هذا الكلام احد من الاعداء مع شدة حرصهم على الطعن فيه وفي دونه علمسا انه عليه السلام كان شارعا قبل اطهار السوة في شئ من هذه العلوم ومعلوم ان من اتقى من عمره اربعون سنة ولم يخص في شئ من هذه المطالب العلمية ثم انه حاص فيها دفعة واحدة واتى بكلام عمر الاواون والآخرون عن

معارضته بل قد انقضى الآن قريب من ستمائة سنة وما جاء احد يمكنه اقامة المعارضة مصرح العقل يشهد بان هذا لا يكون الا على سبيل الوحي والتمثيل -

النوع الثالث - انه صلى الله عليه وآله وسلم تحمل في اداء الرسالة انواعا من المشاق والمتاعب ولم يتعير عن المنهج الاول التتبع ولم يطمع في مال احد ولا حاهه بل صبر على تلك المشاق والمتاعب ولم يطهر في عزمه فتورولا في اصراره قصور ثم انه لا قهر الاعداء ووحيد العسكر العظيم والدولة القاهرة القوية وبهذا امره في الاموال والارواح لم يتعير عن منهجه الاول والرهدي الدنيا والا قال على الآخرة وكل من اصف علم ان المروء لا يكون كذلك فان المزور انما يروى الكذب والباطل على الحلي ليحذر الدنيا فادوا وحدها ولم يستمع بها كان ساعيا في تصحيح الدنيا والآخرة على نفسه وذلك مالا يفعله احد من العقلاء -

النوع الرابع في معجزاته العقلية - انه عليه الصلوة والسلام كان محاب الدعوة ويدل عليه وحده -

احدها - ان قريشا لما بالعوا في ايدائه دعا عليهم فقال اللهم اشد وطأ بك على مصر و اجعلها عليهم سجين كسي يوسف والله تعلى مع من ابرال المطر عليهم مطلب رراءاتهم وهاكت مواشهم واستولى القحط عليهم فوايسعوا اليه حتى يسئل الله تعالى ابرال المطر عليهم فلما سأل ذلك جاءهم المطر حتى حاموا العروق فادوا وسألوه ان يدع الله حتى يرل المطر بقدر الحاجة فقال (اللهم حوايما ولا عليا - اللهم على الحال ويطون الاودية) فادفع ذلك الدلاء عنهم -

وثانيها - انه عليه السلام لما كتب الى كسرى ملك العجم كتبته يا مرق الملك كما انه وبعث اليه حصة من تراب بلده فقال - اللهم مرق ما كرهتم قال للصحة رصون الله عليهم اجمعين انه بعث تراب بلده اليها بهذا يدل على انا ملك بلاده فكان الامر كما قال -

وثالثها - انه عليه السلام قال في حق عتة ابن لبي (اللهم سلط عليه كلما من كلابك) فافترسه الاسد -

ورابعها انه دعا عليه السلام لاس عمه عبد الله بن عباس فقال (اللهم فقهم في الدين وعلمه التأويل) فصار ابن عباس بركة هذا الدعاء حبر (١) المفسرين -

وحامسها - ان الكفار لما وصلوا الى العار فهو عليه السلام قرأ عليهم (وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا) الآية فاولئك الكفار كانوا يطيرون الى العار وما كانوا يرون الى عليه السلام -

وسادسها - انه لما حرق من العار ذهب حلقه جمع من الكفار فلما قرب واحد منهم قال عليه السلام يا ارض حديه فعاصت موأثم فرس ذلك الكافر في الارض بركة دعائه -

اموع الخامس - من دلائل نبوته ورود البشارة بمقدمه العرب في التوراة والانجيل والدليل على ذلك انه صلى الله عليه وآله وسلم ادعى ان ذكره موجود في التوراه والانجيل قال الله تعالى (الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يحدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل) وقال تعالى حكاية عن المسيح (ومشررا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد) وقال (يا اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وانتم تشهدون) وقال (الذين آتياهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم) ومعلوم انه لو كان كادبا في ذلك لكان هذا من اعظم المصراة لليهود والنصارى عن قبوله ولا يليق بالعاقل ان يعدم على فعل يسمعه عن مطلوبه ويطلب عليه مقصوده من غير فائدة اصلا ولا راع بين العقلاء انه كان اعقل الناس واحد قهم -

النوع السادس - من معجزاته احباره عن العيوب اما احباره عن المعينات المناصية فهو انه عليه السلام احبر عن وقائع المتقدمين من عمر قراءة كتاب ولا استعادة من انسان واما احباره عن العيوب المستغلة فهو على قسمين منه ما ورد في القرآن ومنه ما ورد في الاحبار اما الذي ورد منه في القرآن فكتير -

احدها - قوله تعالى (سيهرم الجمع و يولون الدبر) والسين في قوله سيهرم للاستقبال والسورة مكينة ثم انه حصل لك يوم بدر -

وثانيها - قوله تعالى (واد بعدكم الله احدى الطائفتين انهما لكم) وقد كانت لهم

وثالثها قوله تعالى (قل للجهنميين من الاعراب مستعدون الى قوم اولى بأس شديد) وقد وقع ذلك لان المراد من القوم اولى الناس عند بعضهم بوحشية وقد دعى (١) ابو بكر رضى الله عنه الى قتالهم وعند آخرين هم فارس وقد دعى عمر بن الخطاب رضى الله عنه الى قتالهم ورابعها قوله تعالى (ألم آتت الروم في ادنى الارض) وكان كما احر -

وحامسها - قوله تعالى (سرى بهم آياتنا في الآفاق في انفسهم) ولا يمكن حمل الآية على الآيات الدالة على التوحيد لانها كانت حاضرة وقوله سرى بهم للاستقبال فلا بد وان يكون المراد منه فتح القرى المحيطة بمكة ونقوله وفي انفسهم فتح مكة وقد وقع ذلك -

وسادسها - قوله تعالى (ان الذى فرض عليك القرآن لرادك الى معاد) اى الى مكة وقد رده الله تعالى اليها -

وسابعها - قوله (ليظهره على الدين كله) وقد اظهره -

وثامسها - قوله تعالى (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستحلصهم من الارض) والمراد منه الصلابة بدليل قوله منكم وبدليل قوله (وليبدلهم من بعد خوفهم امنا) وكانوا هم الخائفين في صدر الاسلام بهذه الآية دالة على كون صانع العالم سبحانه عالما بكل المعلومات لانه تعالى احرعما سيأتى ثم كان الامر كما احره وعلى كونه تعالى قادرا على كل المحكمات لانه وعد بالمصرة التامة وقد وقعت وعلى سوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم لانه استند بذكر هذا العيب فلا بد وان يكون ذلك من عند الله وعلى حلافة الخلفاء الراشدين لانه تعالى قال (ليستحلصهم من الارض) فوعدا بالحلافة جمعا من الخاصرين في ذلك الوقت واقل الجمع ثلثة -

وتاسعها - قوله تعالى (قل يا ايها الذين هادوا الى قوله ولا يتموه ابدا بما قدمت ايديهم) ثم كان كما احر -

وعاشرها - قوله تعالى (صرنت عليهم الدلة والمسكنة) وظهر ذلك في اليهود

معلوم فانه ما رفعت لهم راية قط وما ظهر فيهم سلطان ولا ملك قاهي -
واما الاخبار عن العيوب المستقبلة في غير القرآن وكثير -
احدها - قوله عليه السلام (رويت لي الارض فاديت مشارقها ومعاربها وسيبلغ
ملك ادتي ماروي لي منها) وكان الامر كما اخبر -
وثانيها - قوله عليه السلام لعدي بن حاتم كيف بك اذا نرحلت الطعينة من اقصى
اليمين الى اقصى الخيرة (١) لا تخاف الا الله -
وثالثها - انه عليه السلام اخبر اصحابه بموت الحاشي وصلى عليه ثم شاعت الاخبار
انه مات ذلك اليوم -

ورابعها - قوله عليه السلام لعمار بن ياسر (تقتلك الفئة الباغية) فقتل مع علي رضي الله
عنه يوم صفين وهذا يدل على توحيد الله وسوءة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وحلقة
على رضي الله عنه الا انه خير ودليل خلافة ابي بكر قرآن والقرآن خير من الخبر -
وخامسها - قوله لعلي رضي الله عنه (اشقى الناس عاقر الناقة والذي يحصب
هذه من هذه) يعني الذي يضرب على رأسك فيحصب لحيتك من دم رأسك ثم
كان كما قال وضرب على رأسه حين قتله -

وسادسها - قوله عليه السلام لعلي (ستقاتل الباكيتين والقاسطين والمارقين -
وسابعها - قوله عليه السلام (اقتدوا بالدين من بعدى ابي بكر وعمر) وكان هذا
اخبار عن نقائهما بعده -

وثامسها - قوله عليه السلام (الخلافة بعدى ثلثون سنة) وكانت خلافة الخلفاء
الراشدين هذا القدر -

وتاسعها - ليلة الاسراء فانه اخبر قريشا عن امور وفكات كما اخبر -

وعاشرها - قوله للعاس حين اسره (اعد نفسك وابي احيك عقيل من ابي طالب
ويوفل بن الحرث فاك دوما) فقال لا مال عمدي فقال اين المال الذي وصعبته
بمكة عمداً الفضل وليس بمكة احد فقلت ان احصت في سحري والفضل كذا
ولعمد الله كذا ولعملان كذا فقال العاس والذي بعثك بالحق نبيا ما علم هذا احد

عيرى وانك لرسول الله واسلم هو وعقيل -

واعلم ان معجرات النبي صلى الله عليه وآله وسلم كثيرة واكتصيا ههنا هذا
القدر فشت مجموع ما ذكرنا به صلى الله عليه وآله وسلم ادعى الرسالة وطهرت
المعجزة على وفق دعواه -

اما المقدمة الثالثة - وهى ان كل من كان كذلك كان صادقا فالذى يدل عليه
هو ان المعجرات لما عجز الخلق عنها كان ذلك فعلا من افعال الله تعالى خلقه عقيب
دعواه وخلق المعجزة عقيب الدعوى يدل على تصديق مدعى الرسالة ومثاله انه
اذا جلس الملك العظيم على سرير مملكته فقام واحد وقال اى رسول هذا الملك
الى اهل مملكته ثم قال يا ايها الملك ان كنت صادقا فى هذه الدعوى فافعل شيئا
يحالف عادتك فاذا فعل ذلك الملك فى تلك الساعة فعلا يحالف عادته علم الحاصرون
بالضرورة انه اذ فعل ذلك لاحل تصديق ذلك المدعى فهكذا ههنا ان مجدا عليه
السلام قال يا ايها الناس اى رسول الله اليكم ثم قال يا الهى ان كنت صادقا فى هذه
الدعوى فاحل القمر مستقاما مصيبا فاذا اشق القمر علم كل واحد بالضرورة انه
تعالى اما شقه مصيبا لاحل تصديقه فتست ان خلق المعجزة على وفق الدعوى
تصدق من الله لذلك المدعى فكل من صدقه الله تعالى فهو صادق -

هنا قيل - الكلام على هذه الدلالة من وحوه الاول ان قول القائل انه طهر على
يد المدعى للرسالة فعل حارق للعادة هذا الكلام اما يصح لو كان احراق العادات
حائرا ومحسنا مع هذا الحوار -

والدليل على انه ممتنع ان تحويره يعصى الى السفسطة فبالافتحاح هذا الباب لم تأمن
ان تغلب الخيال دها اري اولا يغلب ماء البحر ما صرفا وان يكون هذا
الشخص الذى شاهده الآن شيعيا هاهنا ما وان يكون قد حدث (١) فى هذه
الساعة شيع من عيراب ولا ام ولكما اذا شاهدا ريذا لم تأمن ان يكون الله
خلق فى هذه الساعة شيعا من عيراب ولا ام مثل ريدى صورته وشكله
وتخطيطه ومعلوم ان تحوير هذه الاشياء يعصى الى الجهالات ولما كان ذلك

ما طلا عليهما ان احراق العادات غير ممكن -

الاعتراض الثاني - سلمنا ان احراق العادات غير ممتنع الا انا نقول لم قلم ان هذا حصل بايجاد الله وتقرير هذا السؤال من وحيه -

الاول - نحن بين امرين اما ان تست النفس الماطقة الشرية واما ان لا شتها فان اثبتا النفس الماطقة فلم لا يحور ان يقال ان نفس النبي عليه السلام محالفة لسائر النفوس بالماهية والحقيقة فهي لما هيتهما المخصوصة وحقيقتها التي باعتبارها امتارت عن سائر الحقائق قدرت على ما لا يقدر عليه غيره واما ان قلنا ان القول بالنفوس الناطقة باطل فلا بد وان نعترف ان لكل واحد من اشخاص الناس سرا خاصا مخصوصا وتركيبا مخصوصا به امتار عن سائر الاشخاص فلم لا يحور ان يقال ما به امتار هذا اشخص عن سائر الاشخاص علة لكونه قادرا على الاعمال التي يعجز عنها غيره ألا ترى ان لكل انسان سرا خاصا مخصوصا وذلك المراح يقتضي في ظاهره حلقة وفي باطنه حلقة لا يحصلان التتة في غيره فلم لا يحور ان يقال تلك الخصوصية تكون ممددا لتلك القدرة المخصوصة وعلى هذا التقدير لا يمكن ان يعلم ان هذا المعجز هو فعل الله تعالى -

الوجه الثاني في تقرير هذا المقام - هب ان تلك المعجزات لم تحصل لاجل خصوصية هذه ا وخصوصية يده لكن لا شك ان انواع الادوية كثيرة والآثار الصادرة عنها عجيبة كثيرة فلم لا يحور ان يقال ان هذا المدعى وحد دواء له قوة وخاصة يقتضي ظهور تلك الآثار والمعجزات عن تناول ذلك الدواء ألا ترى ان الناس يقولون ان اكل الدواء العلاي يريدي الدكاء واكل الدواء الآحري يريدي القوة العلاية فلم لا يحور وحوود دواء آحري يريدي قوة الادراك والعقل زيادة مستهية الى حد الاعمار ومع هذا الاحتمال لا يمكن القطع بان هذا المعجز فعل الله تعالى -

الوجه الثالث - لم لا يحور ان يقال ظهور هذه المعجزات انما كان باعانة الخي والشياطين وذلك لانا وان كما عرف مقادير عقول الشر وقدرهم الا انا لا نعرف مقادير عقول الشياطين وقدرهم فاعل هذه المعجزات حصلت باعانة الشياطين

ولعل الأحبار عن العيوب حصل بالقاء الشياطين تلك العيوب اليهم -

لا يقال هذا باطل من وجهين -

الاول - ان الأسياء عليهم السلام دعوا الخلق الى لعن الشياطين وكيف يليق بالشياطين ان يعيبرهم -

والثاني - انا انما نشت الخى والشياطين باحبار الأسياء عليهم السلام فلو جعلنا القول بالخى والشياطين طاعا في السوء كما قد انطلقنا الاصل بالمرع وذلك باطل -

لما يجب عن الاول - بان الشيطان اذا كان مشعورا اصاب الخلق وهذا الطريق يعصى الى حصول مقصوده لم يعد ان يرصى بذلك اللعن ليحصل هذا المقصوده - وعن الثاني - اما لا يحتاج في مقام السؤال الى الحرم بوحود الخى والشياطين بل يكفينا مجرد الاحتمال ومجرد الاحتمال لا يتوقف على القول بصحة السوء -

الوجه الرابع - ان مجداعليه السلام كان يقول حرئيل عليه السلام هو الذى يأتينى بهذا القرآن وهذا المعنى مد كوردى القرآن قال الله تعالى (وانه لقول رسول كريم) اذا ثبت هذا فقول بتقدير ان يقال ان حرئيل عليه السلام غير معصوم عن القائح لم يعد ان يقال ان هذا القرآن كلامه وانه القاه على مجداعليه السلام لقصد الاضلال والاعواء فاما لم يبطل هذا الاحتمال لم تثبت سوء مجداعليه السلام فاداً القول بصحة سوء عليه السلام موقوف على عصمة حرئيل عليه السلام الا انه لا طريق الى عصمة حرئيل عليه السلام الا بصحة سوء مجداعليه السلام فيتوقف كل واحد منهما على الآخر فيكون دورا -

الوجه الخامس - ان مذهب جمهور الصائفة ان الافلاك والكواكب احياء باطاقة وان هذه الكواكب قد تتكلم مع بعض الناس فاداء ذلك فلم لا يجوز ان يقال بعض الكواكب يختار من الناس شخصا واحدا ويبعثه الى الخلق على سبيل الرسالة قبل انطال هذا الاحتمال بالدليل كان الشك قائما فلعن مطهر هذه المعجرات هو الكواكب المحصورة -

الوحه السادس - ان المحمدين اتفقوا على ان لاتصالات الكواكب آثارا عجيبه في هذا العالم فلم لا يبحور ان يقال الرسول عليه السلام كان اعلم الناس بالمحجوم فلم انه سيحدث اتصال عجيب في الملك وله تأثير عجيب في هذا العالم فصر حتى جاء وقت ظهور ذلك الاثر فادعى السوء في ذلك الوقت فوقع ذلك الاثر العجيب على وفق دعواه فطى الناس انه معجز خلقه الله تعالى وما كان الامر كذلك -

الوحه السابع - ان الفلاسفة يشتون للافلاك والكواكب عقولا مجردة ونهوسا باطقة ونهوسا حيوانية فلكية فلم لا يبحور ان يكون المطهر لهذه الحوارق شيئا من هذه الاشياء عقلا او نهسا -

الوحه الثامن - المحمديون اتفقوا على ان لسهم السعادة اثرا قويا في تقوية الانسان على تحصيل المرادات والسعادات ولسهم العيب اثرا قويا في كون الانسان متمكنا من الاحراز عن المعيبات ومحى وان كما يعلم بالدليل عدم صدقهم في هذه المقالة الا ان الاحتمال قائم فتقدير ان يكون ما قالوه حقا لم يمكن ان يقطع بان ظهور المعجزات من الله تعالى ولا بان يقطع بان احراز الاشياء عن المعيبات بوحى الله تعالى بل حار ان يكون بقوة هدى السهميين في طوالتهم فشت هذه الوحوه الثمانية انه لا يمكن القطع بان فاعل هذه المعجزات هو الله تعالى -

الاعتراض الثالث - سلمنا ان فاعلها هو الله تعالى فلم قلتم انه تعالى انما فاعلها لعرص التصديق وتقريره من وجهين -

الاول - انكم اقم الدلائل القاهرة على انه يسمع ان تكون افعال الله تعالى واحكامه معللة بشئ من الاعراض والمقاصد وادا كان كذلك امتنع القول بانه تعالى انما خلق هذه المعجزات لاجل عرص التصديق -

الوحه الثانى - هو ان يقول الفعل اما ان يكون موقوفا على الداعى واما ان لا يكون فان كان موقوفا على الداعى كان الخبر لارما على ما قررناه في مسئلة خلق الافعال وادالرم الخبر كان البارى تعالى هو الخالق للكفر والمعاصى لانه هو الذى يصل القدرة والداعية اللتين مجموعهما يوجب هذه القناخ وادا كان الامر كذلك لم يكن الاصلال

بمتعالي حق الله تعالى واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى اطهر هذه المعجرات على يد هذا الكاذب لاجل الاصلال واما اذا قلنا ان الفعل غير موقوف على ادعائى فحيث لا سعد ان يقال انه تعالى خلق هذه المعجزة لعرص البتة فحيث لا يمكن الاستدلال بخلق المعجزة على التصديق -

الاعتراض الرابع - سلما ان افعال الله تعالى معللة برعاية الاعراض والمقاصد الا انكم قلتم انه لا عرص لله تعالى ولا مقصود له من خلق هذه المعجرات الا تصديق هذا المدعى وما الدليل على هذا الحصر -

ثم انا بدكر وحوها اخر على سبيل التبرع -

الاول ان حملة هذه الافعال الموافقة للعادات لابد وان يكون لها اول لما ثبت ان العالم يحدث بمحدث كل واحد منها في المرة الاولى يكون على خلاف العادة ثم انه تعالى جعل ذلك دائما مستمرا فيما بعد ذلك فكذا ههنا لم لا يجوز ان يقال انه سبحانه وتعالى اراد ان يبدأ بحدث هذا الفعل الحارق للعادة ثم انه يديمه بعد ذلك ويجعله عادة مستمرة بعد ذلك -

وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون هذا الذى حدث هو ابتداء عادة وستصير مستمرة بعده -

الثاني - انه يجوز ان يكون حدوث هذا الشيء على سبيل العادة الا انه عادة لا يحصل الا في اربعة متطاولة وذلك لان دور الملك الثامن لا يتم عند بعضهم الا في مدة ستة وثلثين الف سنة وعلى هذا تكون العدة المستمرة المطردة هو ان كل كوكب يحصل في كل ستة وثلثين الف سنة في موضع معين من الملك من نظر الى حصوله في ذلك الوقت طى انه حارق للعادة ومن عرف الوضع المقتضى لذلك علم انه عادة متطاولة فكذا ههنا يجوز ان يقال هذا الذى حدث انما حدث على وفق عادة متطاولة -

الثالث - انه لما استق القمر على السماء فلعل اسانا آخر في حاسب آخر من الارض ادعى السوء وطلب من الله تعالى اطهار المعجزة في هذا الوقت فهو تعالى انما اطهره في ذلك الوقت تصديقا لذلك الانسان لاهذا الانسان -

الرابع - ان هذا الاسان لما ادعى الرسالة على سبيل الكذب وطلب من الله تعالى اظهار المعجزة فان الله يظهر المعجزة على وفق دعواه حتى يصير ذلك موهما لكونه صادقا الا انه لما قرر في عقل المكلف انه يجوز ان يكون عرص الله تعالى منه شيئا آخر سوى التصديق وكان خلق هذا المعجزة محرم محرم ابرال المتشبهات وخلق الاوهام المورثة للشبهات وكان المقصود منها انه يصعب الاحتراز عنها فاذا احتزر المكلف عنها مع صعوبة الاحتراز عنها كان ثوابه اعظم وعلى الجملة فمن الذي يمكنه ان يعرف جميع اقسام حكم الله تعالى في خلق الاشياء وحيث كان الحرم بانه لا عرص لله تعالى في هذا الفعل الا هذا الوحد الواحد تحكما من غير دليل والله الهادي -

الاعتراض الخامس - هب ان عرصه تعالى من خلق هذه المعجرات ان يستدل به على ان الله تعالى صدقه فلم قلتم ان هذا الاستدلال حق - بيا به ان على مذهب اهل السنة الله تعالى حاق الكفر في قلب الكافر فخلق ما يوهم الكفر ليس بعد منه وعلى هذا التقدير لا يمكن الاستدلال بالمعجزة على كون المدعى صادقا فهذا مجموع الاعتراضات في هذا المقام -

ثم قال المذكرون واما ما عولتم عليه من الدلائل في بيان ان المعجرات تدل على الصدق فاحصل الكلام فيه انكم ادعيت ان في الشاهد اقدام الملك على الفعل الخارج للعادة يدل على كونه مصدقا للمدعى في دعواه وادأثت ذلك في اساهد فحيث تقيسون العائب عليه فليبحث عن كل واحد من هذين المقامين -

اما المقام الاول - فنقول لا سلم ان ظهور ذلك الفعل من الملك يدل على انه يصدق المدعى في دعواه بل لا سكر انه يوهم ذلك واما ان يدل عليه قطعا فهذا مجموع وذلك لان اقصى ما في الباب ان يقال انه حصل ذلك بفعل عند ذلك الطلب ولم يجعله قبل ذلك الطلب فحصل الدوران بينهما وحوذا وعدما والدوران وحوذا وعدما يدل على العلية - الا اننا نقول قديما ان الدوران وحوذا وعدما لا يدل على العلية والذي يحقق ذلك انه لا يعد ان يقال لما التمس ذلك المدعى من ذلك الملك

ان يحرك فلسوته فانه حصل في ذلك الوقت سبب آخر استقل بان يحرك الملك
فلسوته لانه لا حل لطالب المدعى اما لاجل ان عقربا وقع على فلسوته في
ذلك الوقت اولا حل انه تألم رأسه من تلك الفلسوة في ذلك الوقت اولا حل
ان اساء آحر اشار اليه اشارة اقتضت ان يحرك الملك فلسوته -

وبالحيلة فالمعلوم انه لا يد للملك من عرص في تحريك الفلسوة فاما انه لا عرص
الا تصديق هذا المدعى فهذا لا شك انه ظاهر فاما القطع فلا سبيل اليه -

المقام الثاني - هب انه ثبت هذا المعنى في الشاهد فكيف يقيسون العائب عليه وطريق
السؤال عليه من وجهين -

الاول - ان القياس لا يعيد اليقين لاحتمال ان الاحله وقعت المعارضة بين الاصل
والمرع معتررا في الاصل او ما بها في المرع -

الثاني - اما عارفون باحوال ذلك الملك وباحلقة وما هج افعاله فلا حرم يمكنها
ان يعرف انه اما فعل ذلك الفعل لا حل ذلك العرص واما انواع حكم الله تعالى
في افعاله ومحلوقاته فليس لاحد سبيل الى معرفتها ولا قدرة لاحد على الاطلاع
عليها ولهذا قال (ما تشهدتهم خلق السموات والارض) وادان كان الامر
كذلك فكيف يمكن قياس اعمال الله تعالى على اعمال العباد هذا جملة الكلام في
السؤال وبالله التوفيق -

والجواب - قوله اولا يحرق العادات محال - قلنا قد بينا ان الحرق والالتيام على
الاحرام الملكية حائران وايضا بينا ان ما يصح على خصم يصح على سائر الاحسام
قوله ثانيا - م قلم ان موجد هذه المعجرات هو الله تعالى - قلنا قد بينا فيما تقدم
انه لا مؤثر لا قدرة الله وعلى هذا التقدير تسقط الوحوه البالية التي ذكرتموها -
قوله ثالثا - ان احوال الله غير معللة بالاعراض - قلنا فرق بين العلة وبين المعروف
ومح لا مدعى ان خلق المعجرات كما كان لعرص التصديق بل نقول خلق المعجرات
يعرف قيام التصديق ببدات الله تعالى وكما ان هذه الكلمات المخصوصة صارت
دالة بحسب الوضع والاصطلاح على المعاني القائمة بديات المتكلم وكذلك هذه
الافعال

الأفعال الحارقة للعارات اذا حصلت عقيب الدعوى صادرة دالة على قيام التصديق بدات من فعل المعجر -

قوله رابع - يحتمل ان يكون المقصود من حلق المعجرات امورا اخرى سوى التصديق - قلنا - لا نسلم بل هو متعين للإزالة على حصول التصديق والدليل عليه ان موسى عليه السلام لما قال ائمتي ان كنت صادقا في ادعاء الرسالة فاحل هذا الحبل واقم في الهواء قوى رؤسهم ثم ان القوم يشاهدون انهم كلما آه وانه تساعد الحبل عنهم وكلما هو انتكد به قرب ان يسقط عليهم وبعد هذا يعلم كل احد بالضرورة ان المقصود من هذا الاطلال تصديق المدعى في ادعاء الرسالة -

قوله خامس - اذا كان الكفر والعشق مخلوق الله تعالى فيستدل بالاستدلال بالمعجر على التصديق - قلنا الجواب عنه من وجهين -

الاول - ان هذا السؤال كما انه لا ريب عليا فهو ايضا لا ريب على المعارضة وذلك لانه انما يقبح من الله اظهار هذه المعجزة على يد الكاذب اذا كان العرص من حلق المعجزة تصديق المدعى واما بتقدير ان يكون العرص منه شيئا آخر سوى التصديق لم يقبح ذلك وثالثه انه لا يبعد ان يكون الله تعالى اعراضا من هذا المعجر سوى التصديق يلزمهم ان يحكموا به لا يقبح اظهاره على يد الكاذب -

لا يقال - اظهار المعجزة على وفق دعوى الكاذب قبيح مطلقا لانه ان كان العرص من حلقه هو التصديق فلا شك في قبحه وان كان العرص منه شيئا آخر سوى التصديق لانه حلقه مقارنا لدعوى الكاذب يوهم ان العرص منه تصديقه وهل ما يوهم تصديق الكاذب قبيح ايضا -

لانا نقول ان كان ما يوهم القبح قبيحا وحب ان يكون ابرار المشاهير وحق ما يوهم الشهات قبيحا وبالا تفاق انه واقع وليس بقبيح معلما انه انما لم يقبح لانه وان كان موهبا للباطل الا ان فيه احتمال ان مراد الله تعالى منه غير ما يسعره طاهره فلو قطع المكلف بحكمه على ذلك الوحه الباطل مع انه في نفسه محتمل لغير ذلك الوحه لكان التقصير من المكلف بحيث حزم لا في موضع الحرم فكدا ههما

انه تعالى اذا اظهر المعجزة على وفق الدعوى في حق الكاذب فهو وان كان يوهم ان المراد منه تصديق ذلك المدعى الا انه يحتمل ان يكون المراد القاء هذه الشبهة حتى يحتتر المكلف عنها فيعلم ثوابه بسب الاجترار عن هذه الشبهة وادراكه هذا محتملا فلو قطع المكلف بان العرص منه تصديق المدعى لكان التقصير منه لاس الله تعالى حيث قطع لاي موضع القطع - واعلم انه لاحواب على اصول المعتزلة عن هذه المعارضة -

والوجه الثاني في الجواب عن هذا السؤال - ان تقدم على ذكر المقصود مقدمة فيقول ان الشيء قد يكون حاثا للوقوع في نفسه ومع ذلك فانا نعلم علميا ضروريا انه غير واقع الا ترى انا محذور دجول شخص في الوجود من غير ابوين ومحوران يد حل في الوجود شيخ هم هرم من غير سق الطموية والشباب والكهولة ثم انا اذا ابصرنا اسما بشيخا علمنا بالضرورة انه متولد من الابوين وانه كان طفلا ثم صار شابا ثم صار شيخا وكذا القول في جميع الامور العادية -

اذا عرفت هذا فيقول - انا قد بينا ان دلالة المعجزة على ان حلق المعجز لصديق المدعى معلوم بالضرورة كما صرحنا من المثال في اطلال الحل اقصى ما في الباب ان يقال عنه محوران تكون المعجزة مخلوقة لعرص آخر وهو الاطلال الا انا نقول ان الشيء اذا علم وجوده بالضرورة لم يكن تحوير تقيصه يقدح في ذلك العلم الضروري كما بيناه في هذه المقدمة -

واما قواه سادسا انكم ائتم الحكم في الشاهد بالدوران ثم قسم العائب عليه - قلنا ليس الامر كذلك بل نقول ان دلالة المعجزة على التصديق امر معلوم بالضرورة والمقصود من ذكر المثال التسيه على صدق قولنا ان هذا الشيء معلوم بالضرورة لا انا نقيس صورة على صورة فهذا غاية الكلام في هذا الدليل واما مكروا السيوة فقد احتجوا بوجوه -

الشبهة الاولى - قالوا التكليف باطل والعثة ايضا باطلة -

لما المقدمة الاولى - وهي ان التكليف باطل فقد احتجوا عليه بوجوه -

الاول - ان الحر حق والتكليف باطل اما قلنا ان الحر حق وذلك لا يابى في مسألة خلق الافعال ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وادا كان الامر كذلك فحال ما خلق الله تعالى تلك الافعال لا يتمكن العبد من ترك الفعل وحال ما لا يتخلقها فيهم لا يتمكن من الفعل فثبت ان على هذا التقدير لا يكون العبد قادرا التمسك لافعاله ولا على الترك واما قلنا انه لما كان الحر حقا كان التكليف باطلا لا ما يعلم بداهة العقل ان من قيد يدي الانسان ورجليه بالقيود الشديدة ثم القاه من شاهق جبل ثم يقول له تف في الهواء والاعدت لك عذابا شديدا مؤبدا فان هذا مستقبح في بداهة العقل ولو انه كلف الاعمى بمقط المصاحف وكلف المفلوج ان يطير في الهواء فجميع العقلاء يدركون قبح ذلك في بداهة عقولهم ويقطعون بان هذا لا يليق باحكم الحاكمين فثبت مما ذكرنا ان الحر حق وثبت انه متى كان الحر حقا كان التكليف باطلا -

الثاني - ان الناري سبحانه وتعالى علم بجميع المعلومات فالشيء الذي حصل التكليف به اما ان يكون معلوم الوقوع او معلوم اللاوقوع فان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع والتكليف به عبث وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فكان التكليف به طلبا فثبت ان القول بالتكليف باطل وربما ذكرنا هذا الكلام في معرض آخر وهو ان المقصود من التكليف جلب الثواب فان كان ذلك الثواب معلوم الوقوع فحيث لا حاجة التمسك الى فعل الطاعة وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع وحيث لا فائدة في فعل الطاعة -

الثالث - ان التكليف اما ان يتوجه حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احدي الداعيين على الآخر اما حال الاستواء فمحال لان الفعل ترجيح وحصول الرجحان حال حصول الاستواء جمع بين المقيضين واما حال الرجحان فمحال لان الراجح واجب والمرحوح ممتنع على ما يابى تقرير هذه المقدمة في مواضع فان وقع التكليف بالراجح كان ذلك تكليفا بايقاع شيء والراجح الوقوع وان كان تكليفا بالمرحوح كان ذلك تكليفا بايقاع ممتنع الوقوع وتام تقرير هذا الوجه قد تقدم في مسألة خلق الافعال -

الرابع - ان التكليف لا فائدة فيه الـتة فكان عشا غير لا ثـق محكمة الحكيم -

اما قلنا انه لا فائدة فيه - لان تلك الفائدة ان عادت الى المعود لرم ان يكون في محل النفع والصرور والريادة والتقضان وهو محال وان عادب الى العائد فهو ايضا باطل لان جميع الهوائـد محصورة في امرين اما اللذة واما السرور او ما يكون مقصيا اليها واما دفع الالم ودفع الـعم او ما يكون مقصيا اليها والمعود تعالى قادر على محصيل كل ذلك للعبد بدون واسطة التكليف فكان توسط التكليف عتـا واد اثـت هذا فظاهر ان العتـ لا يليق بالحكم الحاكمين -

الخامس - ان تكليف من علم انه يكفر او يعسق غير لا ثـق بالحكمة لان المكلف به اذا دخل في الوحود لرم تجهيل المعود وان لم يد حل في الوحود لرم استحقاق العبد للعقاب وفعل شئـ لا فائدة فيه الا احد هـديـ الامر من المحدودين لا يليق بالحكمة السادس - ان التكليف يقتضى شـل القلب بتلك الاعمال واشتغال القلب بغير الله يـمه عن الاستعراق في معرفة الله ومحـته وكـما كان ما عا عن المحـة والمعرفة كان تركه من اوحب الواحسات فتست بهـه الوحوه الستة ان القول بالتكليف باطل واد اثـت هذا كان القول بالمعـة ايضا باطلا لانه لا فائدة من المعـة الا توحيه التكليف على الخلق واد اكان المقصود باطلا كان الشـع اولى بالبطلان -

الشبهة الثانية لمكرى السوات - ان الافعال اما ان يكون حسبا معلوما او يكون قبحها معلوما ولا يعلم لاحسبها ولا قبحها فان كان حسبا معلوما علمناه فلا حاجة بنا في ذلك الى تعريف الشرع وان كان قبحها معلوما تركناه وان لم يعلم لاحسبها ولا قبحها فهذا الشئـ اما ان يكون فعله اضطراريا كالتنفس في الهواء وما جرى مجراه واد ان لا يكون كذلك فان كان فعله اضطراريا كان حورا (١) لا محالة لان تكليف ما لا يطاق لا يليق بالحكمة وان لم يكن فعله اضطراريا وحب علما تركه لان مثل هذا الشئـ لا حاجة بنا الى فعله وفي فعله خطر واحتمال صرور وكـما كان كذلك اقتضى العقل تركه فتست بما ذكرنا ان حملة احكام الافعال في الفعل والترك معلومة لما واد اكان الامر كذلك لم يكن في بعـة الرسول فائدة فتكون المعـة عتـا والعـث

غير حائر على الحكيم -

الشبهة الثالثة لمكرى السوات - انا نشاهد في الشرائع افعالا غير لائقة بالحكمة مثل اعمال الحج ومثل ايقاع الفرق بين المتشابهات فاهم حصصوا بيتا معيلا لعاية التعظيم من غير سب وحصصوا اوقاتا معينة لعبادات معينة مع ان سائر الاوقات مساوية لها وذلك لان اليوم الاخير من رمضان واليوم الاول من شوال يومان متلاصقان متشابهان من جميع الوجوه ثم حصصوا احدهما محرمة الاطار والآخر محرمة الصوم ودكروا من امثال هذه المسائل شيئا كثيرا (١) -

الشبهة الرابعة وهي شبهة اليهود - ان المسيح باطل واذا كان كذلك كان شرع محمد صلى الله عليه وسلم باطلا - اما قلنا ان المسيح باطل لوجوه -

الاول - ان موسى لما باع شرعه الى امته فاما ان يقال انه بين ان شرعه مؤبد او يقل انه بين ان شرعه منقطع اولم يبين لاهدا ولادلك - لاحائر ان يقال انه عليه السلام بين ان شرعه منقطع وذلك لانه لو بين ذلك وشرحه لامتته لوجب ان يصير ذلك معلوما بالتواتر لامتته فيارم ان يكون العلم بكون شرعه منقطعا مساويا للعلم باصل شرعه ولو كان كذلك لما قدر اليهود على انكار هذا المعنى لان مائتة بالتواتر لا يمكن انكاره ومعلوم انه ليس الامر كذلك لان اليهود مع اختلافهم في مشارق الارض ومعاربها اعتقوا على ان الامر ليس كذلك ولا حائر ايضا ان يقل انه عليه السلام بين ذلك الشرع ولم يبين انه دائم او منقطع لانه او كان كذلك لما وحب بمقتضى شرعه شيء من الاعمال الامرة واحدة لان مقتضى الامر المطابق الفعل مرة واحدة لا اتمكرا روبا لاجماع هذا باطل ولما بطل هذا ان القسمان تعين للقسم الاول وهو انه عليه السلام لما باع شرعه الى امته بين انه دائم واذا كان كذلك وحب ان يكون شرعه دائما والالرم نسبة الكذب اليه وانه باطل وايضا ما وحر فيه ان يقل انه عليه السلام وان احبر ان شرعه دائم لكنه لم يدم فلم لا يحور ان يقال ان محمدا عليه السلام احبر ان شرعه دائم ثم انه لا يدوم ومعلوم ان هذا بوجه روال الثقة عن جميع الشرائع وهو باطل -

الثاني - انه تعالى اوامر شئ ثم هي عنه لدل ذلك على البدأ وانه غير حائر -
لا يقال - لم لا يجوز ان يقال المصالح تتبدل بحسب اختلاف الاوقات كالطبيب
يأمر المريض شرب شرية مخصوصة ثم انه ينهاه عنها بعد ذلك -
لانا نقول - هذا انما يقلل فيما يطهر في تنديله اثر وفائدة كما ذكرتم من تعديل العلاج
بالعلاج وهما ليس كذلك فان تحويل العبادة من الست الى الجمعة وتحويل القسلة
من بيت المقدس الى الكعبة لا ترى فيه فائدة ولا اثر التتة يطهر الفرق -

الثالث - ان حملة اليهود على كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومعارها في
البلاد يقولون عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالست ما دام السموات
والارض وحر التواتر فيمد للعلم وقول موسى عليه السلام حجة ومقي تست
هذان الامران ارم الطعن في شرع محمد عليه السلام بهذا مجموع شبهات المكربين -
والجواب عن الشبهة الاولى من وجهين -

الاول - ان الخصم يقول القول بالتكليف باطل فهذا منه (١) تكليف باعتقاد بطلان
التكليف وكان كلامه متناقضا -

الثاني - هو الجواب الحقيقي ان مدهسا ان التكليف حاصله يرجع الى حرف واحد
وهو انه اعلام بدول العقاب او بدول الثواب فان من صدر عنه الفعل الذي
كلف به كان ذلك علامة على بدول الثواب ومن لم يصدر عنه ذلك الفعل كان ذلك
علامة على بدول العقاب وليس لاحدا عراض على الله تعالى في انه لم حصص هذا
بالثواب وذلك بالعقاب -

واما الشبهة الثانية - فخواها ان يقول - هب ان العقل كاف في التعريف لكن لم
لا يجوز ان تكون الفائدة في المعنة تأكيداً لذلك التعريف وهذا السبب اكثر الله
تعالى من ذكر الدلائل على التوحيد مع ان الواحد منها كاف -

اما الشبهة الثالثة - فخواها طاهر على انكار الحس اعقل لانه تعالى يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد واما على تسليم الحس والقبح العقائين فخواها ان وجه الحس
فيها على التفصيل وان لم يكن معلوما الا ان وجه القبح فيها ايضا غير معلوم فلا يبعد

ان يحصل فيها واحد من وحوه الحكمة وان كما لا يعرفه -

واما الشبهة الرابعة - فحواها لم لا يحور ان يقال انه عليه السلام بين ان شرعه ومقطع محدود وكان ذلك معلوما بالتواتر في دينه (١) الا ان قومه هلكوا بالكلية في زمان تحت بصرو صار الباقي اقل من عدد التواتر فلا حرم انقطع هذا العقل قوله - السح يدل على البدأ - قلنا لا سلم فانه لا يتمتع اختلاف الاحكام لاختلاف المصالح - قوله لا تأثير لتحويل العباد من يوم السبت الى يوم الجمعة - قلنا كما لم يعلم وحوه الحكمة بالتفصيل في هذا التحويل لم يعلم ايضا عدم الحكمة فيه فسقط الاستدلال - قوله - اليهود بقاوا قوله عليه السلام (تمسكوا بالسبت) قلنا - ان تواترهم ومقطع فلا يبعد العلم (٢) وبالله التوفيق -

المسئلة النافية والثلاثون

في عصمة الانبياء عليهم السلام

اعلم ان الاختلاف في هذه المسئلة واقع في اربعة مواضع الاول ما يتعلق بالاعتقاد اجمعت الامة على اهم معصومون عن الكفر والبدعة الا الفصيلية (٣) من الحوارح فاهم محورون الكفر على الانبياء عليهم السلام وذلك لان عندهم محور صدور الدب عنهم وكل دب فهو كفر عندهم فهذا الطريق حوروا صدور الكفر عنهم واما الروافض فاهم محورون عليهم اطهار كلمة الكفر على سبيل التقية - اثنى ما يتعلق بتلغ الشرائع والاحكام من الله تعالى واجمعوا على انه لا يحور عنهم التحريف والحياة في هذا الباب لانا لعمد ولانا السهو والالم يبق الاعتماد على شئ من الشرائع -

الثالث - ما يتعلق بالفتوى واجمعوا على انه لا يحور تعمد الخطأ اما على سبيل السهو وقد احتملوا فيه -

(١) د - من ربه (٢) مص - القطع - (٣) كذا - ولم يدر عليها بهذا الصبط
وي - حيثة الاكوان - ومن فرقهم - الفصليه اما ع فصل من عند الله

الرابع - ما يتعلق بافعالهم واحوالهم وقد احتفلوا فيه على خمسة مذهب -
 الاول - قول الحشوية وهو انه يحور عليهم الاقدام على الكاثر والصاثر -
 الثاني - انه لا يحور منهم تعمد الكبيرة التتة واما تعمد الصغيرة فهو حائر فسرط
 ان لا يكون مبرا فاما ان كان تعمد الصغيرة مبرا فذلك لا يحور عليهم مثل التطميف
 بما دون الحجة وهذا قول اكثر المعتزلة -

الثالث - انه لا يحور عليهم تعمد الكبيرة والصغيرة ولكن يحوز صدور الدب
 منهم على سبيل الخطاء في التأويل وهذا قول الحائى -

الرابع - انه لا يحور الكبيرة ولا الصغيرة لا تعمد ولا بالتأويل الخطا اما السهو
 والنسيان فحائى ان عليهم تم اهم يعاتون على ذلك السهو والنسيان لما ان علوهم
 اكل فكان الواجب عليهم المبالغة في الصدق والتحفظ واليقظ -

الخامس - انه لا يحور عليهم الصغيرة ولا الكبيرة لا بالعمد ولا بالتأويل ولا بالسهو
 ولا بالنسيان وهذا مذهب الروافض واحتفلوا ايضا في وقت وحوث هذه
 العصمة فان الروافض قالت انها من اول الولادة الى آخر العمر وقال الاكثرون
 هذه العصمة انما تحب في زمان السوة واما قبل السوة فهي غير واجبة وهو
 قول اكثر اصحابنا وقول ابي الهذيل وابى على الحائى -

والدى - بقوله (١) ان الانبياء عليهم السلام معصومون في زمان السوة عن
 الكاثر والصاثر بالعمد اما على سبيل السهو فحائر ويدل على وحوث العصمة
 وحوه -

الحجة الاولى - او صدر الدب عنهم لكان حالهم في استحقاق الدم عاجلا والعقاب
 آخرا لشد من حال عصاة الامة وهذا باطل فصدور الدب عنهم ايضا باطل بيان
 الملازمة ان اعظم نعم الله على العباد اعطاؤهم نعمة الرسالة والسوة وكل من
 كانت نعم الله تعالى عليه اكثر كان صدور الدب عنه الحش وصرح العقل يدل
 عليه تم يوكده من العقل وحوه -

احدها - قوله (يا ساء النبي لستى كاحد من النساء ان اتقين) ومن نأت ممكن

بما حشة مسيبة يصاعف لها العذاب صريعين) الآية -

وثالثها - ان المحض برحم وعيره يخلد -

والثالث - ان العبد يحد نصف حد الحر تمت بما ذكرنا انه لو صدر الدب عنهم لكان حاتم في استحقاق الدم العادل والعقاب الآجل فوق حال جميع عصاة الامة الا ان هذا باطل بالاجماع فان احدا لا يجوز ان (١) الرسول احسن حالا عند الله تعالى واقل مرتبة ومرة من كل واحد من المصوحين والرهان وهذا يدل على عدم صدور الدب عنهم -

الحجة الثانية - لو صدر عنهم الدب لما كانوا مقبولي الشهادة لقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بآفة فتسلوا) الآية امرنا بالتثبت والتوقف في قول شهادة الفاسق الا ان هذا باطل فان من لم يقل شهادته في الحية كيف نقل شهادته في الاديان الثلاثة الى يوم القيامة وايضا فان الله تعالى شهد بان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم شهيد على الكل يوم القيامة قال الله تعالى (لتكوبوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) ومن كان شهيدا لجميع الرسل يوم القيامة كيف يكون محال لا نقل شهادته في الحية -

الحجة الثالثة - لو صدر الدب عنهم لو حب رحهم لان الدلائل الدالة على وحب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عامة لكن رحا لسياء غير حائز لقول الله تعالى (ان الذين يؤدون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة) فكان صدور الدب عنهم ممتعا -

الحجة الرابعة - لو صدر الفسق (٢) عن محمد عليه السلام لكما اذا ان يكون ما مودين بالافتداء به وذلك باطل لان الامر بالفسق لا يجوز على الحكيم اولا يكون ما مودين بالافتداء به وهو ايضا باطل لقوله تعالى (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبسكم الله) ولما كان صدور الفسق عنه يعصى الى احد هذين القسمين لما طين كان صدور الفسق عنه محالا -

الحجة الخامسة - لو صدرت المعصية عن السياء عليهم السلام لو حب ان تكونوا

(١) ر - ان يقول ان الح (٢) ر - الدب -

موعودين بعد اب جهنم لقوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله فان له اجر جهنم)
ولكاتبوا معاوين لقوله تعالى (الائمة الله على العالمين) واما جماع الائمة هذا
باطل فكان صدور المعصية عنهم باطلا -

الحجة السادسة - انهم كانوا يأمرون بعمل الطاعات وترك المعاصي فلو تركوا
الطاعة وفعلوا المعاصي لدخلوا تحت قوله تعالى (لم تقولون ما لا تفعلون كبرهتكم
عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون) وتحت قوله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا
الرسول وانتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون) ومعلوم ان هذا في غاية القبح وايضا
احر الله عن رسوله شعيب براءة نفسه عن ذلك وقال (وما اريد ان احالكم
الى ما ايهاكم عنه) -

الحجة السابعة - قال الله تعالى في صفة (ابراهيم واسحق ويعقوب) انهم كانوا
يسارعون في الخيرات (والالء واللام في صيغة الجمع تعيد العموم فدخل تحت
لفظ الخيرات فعل كل ما يسعى وترك كل ما لا يسعى وذلك يدل على انهم كانوا
مراعين لكل الطاعات تاركين لكل المعاصي -

الحجة الثامنة - قوله تعالى (وانهم عبدنا من المصطفىين الاحيار) وهذا ان
اعنى المصطفىين والاحيار يتما ولا ن حملة الافعال والتروك بدليل حوار الاستثناء
يقال فلان من المصطفىين الاحيار الا في كذا والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه
لدخل فدللت هذه الآية على انهم كانوا من المصطفىين الاحيار في كل الامور وهذا
يما في صدور الدب عنهم وبطيره قوله تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن
الناس) وكذلك قوله (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على
العالمين) الآية وقال في حق ابراهيم (ولقد اصطفيناه في الدنيا وانه في الآخرة لمن
الصالحين) وقال في حق موسى (اني اصطفيتك على الناس برسالتى و بكلامى) وقال
تعالى (وادكر عبادنا ابراهيم واسحق ويعقوب اولى الايدى ولا نصارا انا احلصاهم
بحالصة ذكرى الدار وانهم عبدنا من المصطفىين الاحيار) -

لا يقال - الاصطفاء لا يجمع من فعل الدب بدليل قوله تعالى (ثم اورثنا الكتاب

الدين اصطفياء من عبادنا منهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد (الآية قسم المصطفين الى الطالم والمقتصد والسائق -

لانا نقول - الصمير في قواه فمنهم عائد الى قوله من عبادنا لالاى قوله اصطفياء لان عود الصمير الى اقرب المذكورين واجب -

الحجة التاسعة - قوله تعالى حكاية عن ابليس (فعرتك لا عويهم اجمعين الاعمالك منهم المخلصين) استثنى المخلصين عن اصلااله واعوائه ثم انه تعالى شهد على ابراهيم وابحق ويعقوب انهم من المخلصين حيث قال (انا احلصا هم بحالصة ذكرى الدار) وقال في حق يوسف (انه من عبادنا المخلصين) فلما اقر ابليس بانه لا يعوى المخلصين وشهد الله تعالى بان هولاء من المخلصين ثبت ان اعواء ابليس ووسوسته ما وصل اليهم وذلك يوجب انقطع بعدم صدور المعصية عنهم -

الحجة العاشرة - قال الله تعالى (ولقد صدق عليهم ابليس طه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين) فذلك القوم الذين لم يتبعوا ابليس اما يقال انهم هم الاسباء والرسل عليهم السلام او غيرهم فان كانوا غير الاسباء لزم ان يكونوا افضل من الاسباء لقوله تعالى (ان اكرمكم عند الله اتقاكم) وتفصيل غير الهى على الهى باطل بالاجماع فوجب انقطع بان اولئك الذين لم يتبعوا ابليس هم الاسباء عليهم السلام وكل من ادب فقد اتع ابليس فدل هذا على ان الاسباء عليهم السلام ما ادسوا النة -

الحجة الحادية عشر - انه تعالى قسم المكلفين الى قسمين حرب الشيطان كما قال (اولئك حرب الشيطان الا ان حرب الشيطان هم الخاسرون) الآية وحرب الله كما قال (اولئك حرب الله الا ان حرب الله هم المفلحون) ولا شك ان حرب الشيطان هم الذين يفعلون ما يريد الشيطان ويأمرهم به فلو صدرت الذنوب عن الاسباء والرسل لصدق عليهم انهم من حرب الشيطان ولصدق عليهم قوله تعالى (الا ان حرب الشيطان هم الخاسرون) ولصدق على الرهاد من آحاد الامة قوله تعالى (الا ان حرب الله هم المفلحون) وحديث يلزم ان يكون كل واحد من آحاد الامة افضل بكثير من الاسباء عليهم السلام ولا شك في بطلان ذلك -

الحجة الثانية عشر - ان اصحابنا يسوا ان الالسياء افضل من الملائكة وسقيم الدلالة على ان الملائكة ما اقدوا على شئ من الدنوب ولو صدرت الدنوب عن الالسياء عليهم السلام لامتنع ان يكونوا ارىد فى الفصل (١) عن الملائكة لقوله تعالى (ام يحمل الدين آملوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض) الآية -

الحجة الثالثة عشر - قوله تعالى فى حق ابراهيم (انى جاعلك للناس اماما) والامام هو الذى يقتدى به ولو صدرت الدنوب عن ابراهيم لكان اقتداء الخلق به فى ذلك الدنوب واحدا وانه باطل -

الحجة الرابعة عشر - قوله تعالى (لا يبال عهدى الظالمين) وكل من اقدم على الدنوب كان طالما لنفسه لقوله تعالى (منهم ظالم لنفسه) الآية -

ادعيرفت هذا مقول - ذلك العهد الذى حكم الله تعالى بانه لا يصل الى الظالمين اما ان يكون هو عهد السوء او عهد الامامة فان كان الاول فهو المقصود وان كان الثانى فالمقصود اطهر لان عهد الامامة اقل درجة من عهد السوء فادام يصل عهد الامامة الى المدب العاصى وان لا يصل الى عهد السوء اولى -

الحجة الخامسة عشر - روى ان حرىمة بن ثابت شهد على وفق قول النبى عليه السلام مع انه ما كان عالما بتلك الواقعة فقال عليه السلام كيف شهدت مع انك ما كنت عالما بكيفية الواقعة فقال حرىمة انى اصدقك فيما تحرم عنه من احوال السموات اولا اصدقك فى هذا القدر فلما ذكر ذلك صدقه النبى صلى الله عليه وآله سلم ولقبه بدى الشهادتين واوكان الدنوب حائرا على الالسياء عليهم السلام لما كانت شهادة حرىمة فى تلك الواقعة حائرة -

واعلم - انما فرعا عن ذكر الدلائل الدالة على عصمة الالسياء عليهم السلام فليذكر الآن ما يدل على عصمة الملائكة عليهم السلام ويدل عليه وحده -

الحجة الاولى - قوله تعالى فى صفة الملائكة (يحافون ربه من فوقهم ويعملون مايؤمرون) قوله يعملون مايؤمرون يتناول جميع الملائكة فى فعل جميع المأمورات وترك جميع المنهيات لان كل ما بهى عن فعله فقام بتركه -

الحجة الثانية - قوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون (ومن صفته كذا لا يصدر عنه الدب -

الحجة الثالثة - قوله تعالى في صفة الملائكة (بل عباد مكرهون لا يسقونهم بالقول وهم بأمره يعملون) -

الحجة الرابعة - الملائكة رسل الله لقوله تعالى (حاعل الملائكة رسلا والرسول معصوم لقوله تعالى في تعظيم الرسول (الله اعلم حيث يجعل رسالته) فهذا مجموع الدلائل على عصمة الانبياء والملائكة عليهم السلام -

واعلم - ان شهادت المحالين في هذه المسئلة كثيرة ونحن نذكرها ان شاء الله تعالى على سبيل الاختصار -

القصة الاولى - قصة الملائكة والمحالين فيما شهادت اربع -

الشبهة الاولى - التمسك بقوله تعالى حكاية عنهم (أنجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) فقد احتجوا بها من عشرة اوجه -

احدها - ان قوله أنجعل اعترض والاعتراض على الله من اعظم الدنوب -

وثانيها - انهم طعموا في نبي آدم وهذا الطعن عيبة والعيبة من الدنوب العظيمة - وثالثها - حكمهم على الشر بالفساد والقتل ولا يجوز ان يقال انهم عرفوا بالوحى لانه تعالى لما اراد اعرار آدم واولاده فكيف يليق بذلك اطلاق الاعداء على (ا) العيوب فتست انهم قالوا ذلك عن الطن والحسان وذلك دين عظيم لقوله تعالى (ان الطن لا يبي من الحق شيئا) وقواه (ولا تفك ما ليس لك به علم) -

ورابعها - انهم لما طعموا في نبي آدم مدحوا انفسهم فقالوا (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وقالوا (انا نحن الصامون وانا نحن المسبحون) وهذا اللفظ يدل على انهم كانوا يقوون نحن الموصوفون بهذا التسبيح لا غيرا وكل ذلك عجب والعجب من معطيات الدنوب لقوله عليه السلام - ثلاث مهلكات الى قواه واعجاب المرء بنفسه -

وحامسها - انهم ذكروا عن انفسهم الطاعة وما ذكروا ان ذلك حصل بتوبيخ

الله تعالى واعاذه وهذا عرور وهو من الدنوب -
 وسادسها - انه تعالى قال لهم (اسؤنى باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين) فهذا يدل
 على اهم قد ذكروا كلاما وكانوا كاديين فيه -
 وسابعها - قوله تعالى حكاية عنهم (قالوا مستحانك لا علم لنا الا ما علمتنا) وهذا
 الكلام لاشك انه اعتذار ولولا تقدم الحرم والا لما احتاحوا الى هذا الاعتذار -
 وثامسها - قوله تعالى للملائكة (ألم اقل لكم انى اعلم عيب السموات والارض)
 وهذا الكلام يدل على اهم كانوا شاكين في كونه تعالى عالما بجميع المعلومات -
 وتسعها - قوله تعالى (واعلم ماتدون وما كنتم تكتمون) وهذا يدل على اهم
 صعدوا فعلا كانوا يكتُمونه وذلك يقتضى كونه دسا ادلو كان طاعة لما احتاحوا الى
 كتابه -

وعاشرها - يروى عن ابن عباس انه قال ان الله تعالى امر ايليس مع عسكره بمحاربة
 الجان ثم لما قل بعد ذلك (انى حاعل في الارض حليقة) قالوا ليخلق ربنا اى شئ
 شاء فلن يخلق ربنا خلقا افضل منا وهذا هو الراد من قوله (واعلم ماتدون وما
 كنتم تكتمون) وهذا يدل على اهم وصعدوا الله ناه لا يقدر على خلق قوم افضل
 منهم ويدل ذلك على غاية العرور والعجب وكل ذلك من الدنوب الكبيرة فهذا
 شرح وحوه الاستدلال من يكر عصمة الملائكة بهذه الآية -

والجواب - ان الآيات التى تمسك بها في عصمة الملائكة صريحة في المقصود
 وهذه الوحوه التى ذكرتموها محتملة والمحتمل لا يعارض الصريح - واما الاحوة
 المفصلة عن هذه الوحوه فهى مذكورة في كتاب التفسير -

الشبهة الثانية - قالوا ان ايليس كان من الملائكة ثم انه صدر عنه الكفر والمنطق
 واما قلنا انه كان من الملائكة لوجهين -

الاول قوله (فسجدوا الا ايليس) وقوله (فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ايليس)
 والاستثناء لا يكون الا من الحسن -

الثانى - انه اولم يكن من الملائكة لكان امر الله للملائكة بالسجود غير متناول له

فوجب ان لا يحصل له صفة الدب ترك السجود فصلا عن الكفر -
والجواب عن الشبهة الثانية - لا سلم ان ابليس كان من الملائكة ويدل عليه
وحوه -

الاول ان ابليس كان من الجن والجن ليسوا من الملائكة لقوله تعالى (ويوم
نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة أهؤلاء اياكم كانوا يعبدون - قالوا سبحانه انت
وليما من دؤهم بل كانوا يعبدون الجن) دلت الآية على اهم ما كانوا يعبدون
الملائكة بل يعبدون الجن فوجب ان يكون الجن حسا آخر غير الملائكة -

الثاني - ان ابليس له درية لقوله تعالى (أفتتحدونه ودريته اولياء من دؤى)
والملائكة لا درية لهم لان الدرية لا تكون الا عند اجتماع الذكر والانثى وليس
في الملائكة انثى لقوله تعالى (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا) -

الثالث - ان ابليس مخلوق من النار قال الله تعالى حكاية عنه (خلقتى من نار وخلقته
من طين) والملائكة مخلوقون من النور لما روى عروة عن عائشة رضى الله عنها
عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم انه قال خلقت الملائكة من نور - ولان من المشهور
الذى لا يدع ان الملائكة روحانيون فقيل في الاشتقاق اهم حاصروا من الروح
او الروح -

الرابع - الملائكة رسل الله لقوله تعالى (حاعل الملائكة رسلا) ورسول الله
لا يكون كافرا لقوله تعالى (الله اعلم حيث يجعل رسالته) -

اما التمسك بالاستثناء فخوانه ان الاستثناء من غير الجنس كثير في القرآن - قوله
لولم يكن ملاك لما كان امر الملائكة متاوالا - قلنا لم لا يجوز ان يقال انه كان من
الجن الا انه من وقت صعره (١) احتلط بالملائكة وترى فيما بينهم وعظم قدره
هناك فصار في الطاهر كانه منهم فلا حرم الامر المتوحه على الملائكة يتاواه -

الشبهة الثالثة - تمسكو بقصة هاروت وماروت والقصة مشهورة -

والجواب - ليس الامر كما يقال في تلك القصة الحسنة بل الحكمة في اراهما ان السحرة
كانوا يتلقون (٢) العيب من الشياطين وكانوا يلغونها فيما بين الخلق وكان ذلك

(١) مص - ابتداء حلقه (٢) مص - يتلقون -

تفسيها بالوحى النازل على الانبياء عليهم السلام فانه تعالى امرها بالدخول الى الارض حتى يعلموا كيفية السحر للناس حتى يظهر بذلك الفرق بين كلام الانبياء وبين كلام السحرة واليه الاشارة في قوله تعالى حكاية عنهما (انما نحن فتنة فلا تكفر) يعنى انما يعلمكم السحر لتوصلوا به الى الفرق بين المعجزة والسحر فلا يسعى ان تستعملوا هذا السحر في امر اصحابكم الماطلة فانكم ان فعلتم ذلك كعزيم فالحاصل انه تعالى انما ارادها ليحصل نسب ارشادها الفرق بين الحق والمأطل وبين المعجزة والسحر والجهال قلوبوا القصة وحلوا ذلك سببا للطعن في هذين المعصومين وذلك جهل عظيم -

الشبهة الرابعة - التمسك بقوله تعالى في صفة الملائكة (ومن يقل منهم اني آله من دونه فذلك محذره جهنم) وهذا مشعر بان هذا الخاطر خطر يأتى بعضهم - والجواب - ان الوعيد على الفعل لا يدل على صدور ذلك الفعل عنهم كما ان قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم (ولا تطع الكافرين) وقوله (لئن اشركت ليحطى عملك) لا يدل على انه اطاع الكافرين ولا على انه اشركت بالله -
القصة الثانية - قصة آدم عليه السلام وفيها شهادت -

الشبهة الاولى - قصة رلة آدم وتمسكوا بهذه القصة من سبعة اوجه -
الاول - قوله تعالى (وعصى آدم ربه) واسم العاصى دم يدل هذا على انه كان صاحب الكيرة -

الثانى - قوله تعالى فغوى والعواية من الكاثر - الثالث انه عليه السلام تاب لقوله تعالى (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه) وقوله تعالى (احتواه ربه فتاب عليه) والتوبة عبارة عن الدم على المعصية فان كان صادقا في ذلك فقد صدر الدب عنه وان كان كادبا فيه كان ايضا مد بالان الكذب دب -

الرابع - انه عليه السلام ارتكب المهي عنه لقوله تعالى (ألم اهلكا عن تلكا الشجرة) وقوله تعالى (ولا تقر با هذه الشجرة) وارتكاب المهي عنه دب -

الخامس - انه تعالى سماها طالين لقوله تعالى (فتكونا من اطالين) وهما سميا
نفسها

نفسها بذلك حيث قال (ربما طلبها انفسا) -

السادس - ان آدم عليه السلام اعترف بانه لو لا معصية الله لكان من الخاسرين حيث قال (وان لم تعزلنا ورحمنا لمكون من الخاسرين) وهذا لا يليق الا بصاحب الكبيرة -

السابع - انه انما خرج من الجنة بسب وسوسة الشيطان وارلا له بقوله تعالى (فوسوس لها الشيطان فاحرهما مما كانا فيه) وقوله تعالى (فأرلها الشيطان عليهما فاحرهما مما كانا فيه) وهذا يدل على انه كان صاحب الكبيرة -

والخواب - لم لا يجوز ان يقال ان هذه الواقعة انما وقعت قبل السورة ثم ادى يدل على ان الامر كذلك وحوه -

الاول - قوله تعالى (وعصى آدم ربه فغوى ثم احساه ربه فاناب عليه وهدى) يدل هذا على ان الاحتناء انما حصل بعد واقعة الذنب لان كلمة تم للتراجى -

الثاني - لما دلت هذه الدلائل على صدور الذنب ودلت الدلائل التي ذكرناها على ان الانبياء عليهم السلام لا يصدر عنهم الذنب حال كونهم انبياء لم يبق ههما وحه في التوفيق الا ان تحمل هذه الواقعة على ما قبل السورة -

الثالث - انه لو كان رسولا قبل الواقعة لكان ان يقال انه رسول الى الملائكة وهو باطل لان الملائكة رسل الله لقوله (حامل الملائكة رسلا) والرسول لا يحتاج الى رسول آخر او الى البشر وذلك ايضا باطل لانه ما كان معه في الجنة من الشر الاحوا وان الخطاب كان يا تيها من غير واسطة آدم بدليل قوله تعالى (ولا تقر با هذه الشجرة) فان هذا الخطاب خطاب معها ابتداء او كان رسولا من غير مرسل اليه وهو ايضا باطل فثبت انه عليه السلام قبل هذه الواقعة ما كان موصوفا بالرسالة والسورة -

الشبهة الثانية - تمسكوا بقوله تعالى (هو الذي خلقكم من نفس واحدة) الى قوله (فتعالى الله عما يشركون) قالوا فالنفس الواحدة هي آدم وروحها المخلوق منها هي حوا فهذه الكسايات باسرها عائدة اليهما فوجب ايضا ان يكون قوله (جعلناه

شركاء فيما آتاهما تعالى الله عما يشركون (عائدا اليهما وهذا يقتضي صدور الشرك عنهما -

الحوار - لاسلم ان النفس المدكورة في الآية هي آدم وليس في الآية ما يدل عليه بل بقول هذا الخطاب لقريش والاشراف منهم (١) آل قصي والمعنى حلقكم من نفس قصي وحمل من حسنها روحها عربية قرشية ليسكن اليها فلما آتاهما الله تعالى ما طلبا من الولد الصالح السوي سميا اولادهما بعد ماب وعبدالعري وعبدالدار وعبد قصي فالصير في قوله (يسركون) لها ولا عقابها -

القصة الثالثة - قصة نوح عليه السلام وفيها شهيستان -

الشبهة الاولى - انه قال نوح (ان ابني من اهلي) وقال تعالى (انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح) هذا يدل على انه كذب في قوله ان ابني من اهلي - والحوار - المفسرون احتلوا في هذا الاس على ثلاثة اقوال -

الاول - انه كان اما لصلبه بدليل قوله تعالى (ونادي نوح ابنه) ثم احتلوا في قوله انه ليس من اهلك ف قيل ليس من اهلك الذين وعدتك ان انجيهم معك وقيل ليس من اهل دينك وهو قول ابن عباس وسعيد بن جبير -

الثاني - انه كان اما لامرأته الا انه لا احتلاطه باسائه واهل بيته اطلق اسم الاس عليه كما ان ابليس لا احتلاطه بالملائكة اطلق اسم الملك عليه -

والدليل على ما ذكرناه قوله ان ابني من اهلي ولم يقل مني وهذا مروي عن الباقر - اشألت - انه ولد على فراشه من غير رشدة وهو خطأ لانه يجب تريه الانبياء عنهم السلام عن مثل هذه القصيدة -

الشبهة الثانية - ان سؤال نوح كان خطأ من وجهين - الاول قوله تعالى (فلا تسألني ما ليس لك به علم اني اعطتك ان تكون من الخاهلين) -

الثاني - قوله تعالى (انه عمل غير صالح) وفيه قراءتان قرأه الكسائي على لفظ الماضي ان لك عمل عملا غير صالح والماقون بالرفع والتووين -

والاول - مرحوح لانه يقتضي اصمار الموصوف والاصمار خلاف الاصل فتنت

القراءة الثانية وهي الأولى والهاء في قوله انه صمير فيكون عائدا الى المذكور سابق وهو اما السؤال واما الاس لا يجوز عوده الى الاس لان الاس لا يجوز وضعه بانه عمل غير صالح بل يكون داعملا غير صالح فيقتضى الا صمار وهو خلاف الاصل فوجب ان يكون الصمير عائدا الى السؤال فتست ان ذلك السؤال غير صالح -

والجواب - لا سلم انه عليه السلام دعا لاسه مطلقا بل بشرط الايمان - لا يقل - فلم قال الله تعالى (فلا تسألني ما ليس لك به علم) ولم قال (اني اعطتك ان تكون من الخاهلين) ولم قال نوح (اني اعود بك ان اسألك ما ليس لي به علم) - لا نأقول - لا يتمتع ان يكون نوح عليه السلام قد هي عن ذلك وان لم يقع ذلك الفعل منه كما ان رسولا صلى الله عليه وآله وسلم هي عن الشرك في قوله تعالى (ان اشركت ليحططن عملك) وان لم تقع ذلك منه - وقوله نأيا ان الموصوف بانه عمل غير صالح هو السؤال -

قلنا - لا سلم بل هو صفة الاس والتأويل في ابطال هذا الاحتمال على ان الا صمار خلاف الاصل هو دليل ضعيف والادلة الدالة على عصمة الانبياء عليهم السلام اقوى من ذلك فوجب المصير الى اثبات هذا الا صمار توفيقا بين هذه الآية وبين الآيات الدالة على ثبوت عصمة الانبياء عليهم السلام -

القصة الرابعة قصة ابراهيم عليه السلام وفيها ثمان تنهات

الشبهة الاولى - قوله تعالى (هدارني) والجواب - ذكر هذا على سبيل الفرص ليطله بعد ذلك كالمواحد مما اذا اراد ان يطال القول بقدم الاحسام فيقول اول الاحسم قديم اي هكذا يقول الخصم ثم يقول لو كان قديما لم يكن متغيرا فكذا هها قال هدارني اي كذا يقولون ثم قال لاحب الآفليس اي لو كان دنا لم يتغير السبهة الثانية - قال (بل فعله كبيرهم) وهذا كذب -

والجواب - من وحوه الاول ان قصد ابراهيم عليه السلام ما كان ان يسب ذلك الصادر عنه الى الصم واما قصد تقريره لنفسه على اسلوب تعريضه به وهذا كما لو قال صاحبك وقد كنت كتبت كتابا محط حس وانت مشهور بحسن الخط

(انت كتبت هذا وصاحك امي لا يحسن الخط ولا يقدر الاعلى حروف حروشة فاسدة) فقلت له بل كتبتك انت وكان قصدك بهذا الجواب تقريره لك مع الاستهراء به لانه عك واثباته للملامى لان اثباته والامر دائر بينهما للعاجز استهراء به واثبات للقادر -

وثانيها - ان ابراهيم عليه السلام عاطته تلك الاصنام حين ابصرها مريية وكان عيظه من كبرها اشد لما رأى من زيادة تعظيمهم له فاسد الفعل اليه لا به هو السب في استهانتها بها وحطمه لها والفعل كما يسد الى الماشر فقد يسد الى السب الخامل عليه -

وثالثها - يحور ان يكون فيه وقف عند قوله (بل فعله كبيرهم) ثم يتدى فيقول ما سئلوههم والمعنى بل فعله كبيرهم وعنى به نفسه لان الانسان اكر من كل صم الشبهة الثالثة - قوله تعالى (فطر بطرة في المحوم فقال اى سقيم) التمسك بها من وجهين -

الاول - ان المطر في علم المحوم حرام الثانى - ان قوله اى سقيم كذب - والجواب عن الاول - لا سلم ان المطر في علم المحوم حرام مطلقا بل من بطر فيها ليستدل بها على توحيد الله تعالى كان ذلك اعظم الطاعات ولهذا السب استحق ابراهيم عليه السلام المدح بالمطر في المحوم وهو قوله (فلما حى عليه الليل رأى كوكبا) وايضا فعل الله تعالى احرا الخليل عليه السلام انه منها طلع المحم الملاى هناك تمرص مطر في المحوم فلما رأى قرنه قال اى سقيم وايضا لعلة بطر في المحوم تشبها باهل زمانه في انطاهر وحكمة بانه سقيم ايها الم لقومه انه انما حكم بهذا الحكم بناء على المحوم -

واما الوجه الثانى - وهو قوله اى سقيم كذب فخوانه من وجوه -

احدها - لا سلم بانه كذب بل لعلة كان سقيا في تلك الساعة -

وثانيها - لعلة انما عرف انه سيصير سقيا في الزمان التانى فقال اى سقيم على تأويل اى اكون سقيا في ذلك الوقت كما انك اذا علمت انك ستصير محوما وقت الظهر ثم

ان احدا يدعوك الى الصيافة بحيث تعلم انه لا بد من الخلوس مع القوم الى وقت
الظهر فتقول انى محوم وتعنى به انك تكون محجوماً فى ذلك الوقت -
وثالثها - لعله اراد انه سقيم القلب والمراد ما فى قلبه من الحزن والغم بسبب
عمادهم -

الشبهة الرابعة - قوله تعالى (فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من
المغرب) وهذا يدل على انه صار مقطوعاً فى الدليل الاول -
والجواب - فيه اثبات لطيفة مدكورة فى كتاب اسرار الترييل - والذى بقوله ههنا
ان الدليل كان شيئاً واحداً وهو حدوث ما لا يقدر الا لسان على احداثه فهو يدل
على قادر آخر غير الخلق ثم هذا المعنى له امثلة -

احدها - الاحياء والاماتة والثانى طلوع الشمس من مشرقها فهذا كان انتقالاً
من مثال الى مثال اما الدليل فشيء واحد فى الحالىين -
الشبهة الخامسة - التمسك بقوله تعالى (ارنى كيف تحيى الموتى قال أولم تؤمن قال
بلى ولكن ليطمئن قلبى) -

والجواب - ليس فى الآية ما يدل على ان هذه الطماينة مطلوبة فيما اذا رأى وهو
يحتمل وحوها -

احدها - ان السى عليه السلام اذا حاءه الملك احتاح الى ان يطهر الملك دايلاً على
كونه صادقاً معجزة والا لم يعرف الفرق بينه وبين الشيطان فلهذه طلب الاحياء
والاماتة من حبريل عليه السلام ليعرف انه صادق فى كونه رسولا من الله تعالى
اليه وليطمئن قلبه على ذلك -

وثانيها - روى عن جعفر الصادق رضى الله عنه انه قال ان الله تعالى اوحى اليه انى
أتحد انساناً حليلاً وعلامته انى احبى واميت بدعائه فلما طهر من ابراهيم عليه السلام
انواع الطاعات وقع فى قلبه انه ربما كان ذلك الانسان انا وطلب الاحياء والاماتة
حتى انه ان وقع اطمئن قلبه على ان ذلك الحليل هو لا غيره -

وثالثها - ان يقال وقعت هذه الواقعة قبل السورة -

ورابعها - ان يقال العرص تكثير الدلائل ليكون العلم ابعد عن الشكوك -
 الشبهة السادسة - ان ابراهيم عليه السلام استعمر لآبيه لقوله تعالى حكاية عن
 ابراهيم (سأستعمر لك ربي) ولقوله (واعمر لآبي انه كان من الصالحين) الآية
 وابوه كان كافرا لقوله تعالى (واد قال ابراهيم لآبيه آزر أتتجد اصبا ما آلهة ابي
 اراك وقومك في صلال ميين) والاستعمار لآحل الكافر غير حائر لقوله تعالى
 (ما كان لآبي والدين آمنوا ان يستعمر واللمشركين) ولقوله تعالى (لقد كان لكم
 اسوة حسنة في ابراهيم والدين معه) الى قوله (الا قول ابراهيم لآبيه لا استعمر
 لك وما املك) فامر به بالتأسي بابراهيم الا في هذا القول تست ان هذا كان من
 المعصية -

والجواب - كل المقدمات مسلمة الا قوله لا يجوز الاستعمار للكافر فان فيه
 حواين -

احدهما - ان ذلك مما يختلج باحتلاف الشرائع ولعل ابراهيم لم يحد في شرعه ما يجمعه
 عند فلا حرم استعمر لآبيه فلما معه الله منه مكب -

وثانيها - انه عليه السلام انما استعمر لآبيه لانه كان يتوقع منه الايمان فلما ايس منه
 ترك الاستعمار ويدل عليه قوله تعالى (فلما بين له انه عدو لله تبرأ منه) -

الشبهة السابعة - تمسكوا بقوله تعالى (ربنا واحعلنا مسلمين لك) والدعاء طلب
 وطاب الحاصل محال وبقوله تعالى (واحسى وبني ان بعد الاصابم) فلو لا حوار
 ذلك عليه والاما طلب من الله تعالى ان يعصمه منه ونقواه (والذى اطمع ان يعمر
 لى حطيتي وم الدين) وهذا بصرح باثبات الخطيئة -

والجواب - لاراع بين الامة انه لا يجوز الكفر على الاسياء عليهم السلام بعد سوتهم
 فكانت هذه الآية مجواة على هضم النفس واطهار الحصوع -

الشبهة الثامنة - انه قال عليه السلام (واحسى وبني ان بعد الاصابم) والله تعالى
 ما احاب دعاءه في هذا المقام وكان هذا كسر المعصية - والجواب لفظ بني وان كان
 عاما الا انه محمول على العص وايضا الولد الكافر لا يسمى اباه لقوله تعالى في حق

نوح (انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح) -

القصة الخامسة - قصة يعقوب عليه السلام وفيها ثلث شبهات -

الشبهة الاولى - ان يعقوب لم ربح يوسف على سائر اولاده في المحبة حتى

حصلت تلك المسدة نسب ذلك الترحيح -

والجواب - ميل القلوب لا يكون في القدرة وايضا انه لم يعلم ان ذلك القدر من

الترحيح يتأدى الى تلك المسدة العظيمة -

الشبهة الثانية - ان اخوة يوسف (١) وصعوا اناهم بالصلال القديم بقولهم (انك

لفي صلالك القديم) -

والجواب - ليس المراد منه الصلال في الدين بل هو في العداوة عن الصواب -

لا يقال - لما وصعوه بذلك فقد وصعوه بانه غير مصيب في افعاله ومن اعتقد

في الرسول ذلك فقد كفر فيلزم القول بتكفير اخوة يوسف -

لانا نقول الحكم بالكفر والايمان امر شرعي فلعل ذلك ما كان كفرا في دينهم او نقول

كان مرادهم وصف يعقوب بالعلو في الحب وذلك ليس بدس لان هذا ليس في

قدرته فلم يكن وصفهم اياه بذلك قد حاد بهم في عصيته -

الشبهة الثالثة - لم اسرف في المكاء حتى ابصت عيابه من الحزن ومن شأن الاشياء

التحلد والتصر -

والجواب - التحلد على المصائب مدبوع اليه وليس بواحد وترك المدبوع ليس

بمعصية وايضا فلاه عليه السلام انما كان يظهر من حزنه شيئا قليلا والذي كان بحضرة

كان اكثر من ذلك - العصاة السادسة - قصة يوسف عليه السلام وفيها سبع

شبهات - الشبهة الاولى - لم صبر على العبودية ولم ينسرح للقوم حال نفسه -

والجواب من وحوه - احدها لعله ما كان سيرا في ذلك الوقت فلما حاف على نفسه

من القتل صبر على الرق وثانيها - ان اظهار الحرية امر يحوران يختلف باختلاف

الشرائع فلعل الله امره بالسكوب عنه في ذلك الوقت كما امتحن ابراهيم واسحق (٢)

(١) مص - عليهم السلام (٢) كذا - في الاصلين - والراحح ان الديبح هو

بالارواح وثالثها - لعله شرح لهم ذلك لكيهم لم يلتفتوا اليه -
 للسمة الثمانية - قصته مع رليحا وهي قوله تعالى (ولقد همت به وهم بها لولا ان
 رأى رهان ربه) -

الجواب - ان كل من له تعلق بتلك الواقعة قد شهد على طهارة يوسف وبراءته
 عن التهمة -

فاحدها - ان روح المرأة شهد بذلك فقال (انه من كيدك ان كيدك عظيم يوسف
 انصرص عن هذا واستمعري لدك) الآية -

وثانيها الشهود قال الله تعالى (وشهد شاهد من اهله) الآية -

وثالثها - قول نساء مصر (وقل حاشى الله ما علمنا عليه من سوء)

ورابعها - قول يوسف عليه السلام (هي راودتني عن نفسي) وفي آية اخرى (رب
 السحى احب الى مما يدعونى اليه) وفي آية اخرى (ذلك ليعلم انى لم احبه بالعب)
 فلو قصد المعصية لكان قد حابه بالعب -

وحامسها - اعتراف رليحا بذلك (ولقد راودته عن نفسه فاستعصم) وفي آية
 اخرى (الآن حصحص الحق ان راودته عن نفسه وان لم يصادق) -

وسادسها - شهادة رب السموات والارض بذلك وهي قوله - وراودته التي
 هو في بيتها عن نفسه (وفي آية اخرى) كذلك لمصرف عنه السوء والفحشاء انه
 من عادا المخلصين) -

وسابعها - اقرار ابليس بان يوسف كان مراء عن تلك التهمة لانه قال (فعرتك
 لا عويهم اجمعين الاعبادك منهم المخلصين) فاقرا انه لا تعلق له بالمخلص والله تعالى شهد
 بان يوسف كان من المخلصين كما قال (انه من عادا المخلصين) -

فهذا الطعن الذي قاله اهل الحشونا طل من كل الوجوه فان كان الحشوى على
 دين الله وحب عليه ان يقل قول الله وشهادته موافق كان على دين (ا) ابليس
 وحب عليه ان يقل قول ابليس -

اذا ثبت هذا فقول - اللهم هو العرم ولا يمكن تعلق العرم بداتها لان الدوات حال

بقائها لا تتعلق الارادات بها بل لابد من تعلق العزم باحداث فعل في تلك المرات
وذلك الفعل غير مدكور فليس القول بان المراد هو اللهم بالبرنى اولى من القول بان
المراد هو اللهم بفعل آخر - ولما فيه وجهان -

الاول - ان يحمل ذلك على انه عليه السلام هم بان يدفعها عن نفسه -
لا يقال - فاي فائدة على هذا التأويل في قوله تعالى (اولا ان رأى برهان ربه) فان
دفعها عن النفس واحب والبرهان لا يصرف عنه -

لانا نقول - يجوز ان يكون لماهم بدفعها عن نفسه اراه الله برهانا على انه لو اقدم على
ماهم به لاهلكه اهلها وقتلوه او اصابوا تدعى عليه المراودة على القبيح وتسسه الى
انه دعاها الى نفسه وصر بها لاجل امتناعها منه فاحر الله تعالى انه صرف بالبرهان
السوء عنه والفحشاء وهو القتل والمكروه او طي القبيح واعتقاده فيه -

والثاني - ان يحمل هذا الكلام على التقديم والتأخر (ولقد همت به واولا ان رأى
برهان ربه لهم بها) وهذا يجري مجرى قولهم قد كنت هلكت لولا ان تداركتك
واستعد الرحاح هذا الجواب من وجهين -

احدهما - انه لا يجوز تقديم جواب لولا والثاني - ان حواه يكون باللام كقوله
(فلولا انه كان من المسحجين للث في بطنه) -

والجواب - لا سلم انه لا يجوز التقديم والدليل عليه قوله تعالى (ان كادت لتسدى
به لولا ان ربطنا على قلبها) وايضا فلولا لم يجعل المقدم على لولا جوابها لكان جوابها
محدوفا فاد اوقع التعارض بين ان يكون جوابها محذوفا وبين ان يكون جوابها
مقدما عليها فلا شك ان التقديم اولى -

لا يقال - فاي فائدة في قوله (وهم بها لولا ان رأى برهان ربه) اذا لم يحصل هناك هم -
لانا نقول - الفائدة فيه الا حارعى ان ترك اللهم لم يكن لعدم حصول الرعة في
المساء لكنه ترك ذلك مع الرعة انقياد الامر الله تعالى وطلبا لثوابه -

الشبهة الثالثة - قول يوسف عليه السلام (وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة
بالسوء) -

والجواب - المراد منه الدعاء والميل لا العزم على المعصية -

الشبهة الرابعة - ان حس يوسف عليه السلام في السحن كان معصية فلم قال (رب السحن احب الى مما يدعوني اليه) ومحنة المعصية معصية -

والجواب - انه عليه السلام لم يقل اني احب هذا السحن بل قال لما وقع التعارض بين العاشقة وبين هذا السحن بهذا السحن احب الى -

الشبهة الخامسة - لم جعل السقاية في رحل ابيه -

الجواب - ان العرص منه التسبب الى ان يحس احاه عنده ويحور ان يكون ذلك دامرا لله تعالى وروى انه عليه السلام اعلم احاه بذلك ليحمله طريقا الى حسه عنده وتلي هذا الوجه لا يكون ذلك سببا لادخال العم في قلب ابيه فاما بداء المادى باهم له ارتقون فيه وحوه -

الاول - لعل ذلك الداء ما كان بامر له بل نأدى بذلك واحد من القوم لما فقدوا الصواع -

الثاني - هب انه كان بامر له لكنه لم يباد باكم سر قتم الصواع بل نأدى باكم سارقون ولعل المراد اهم سارقوا يوسف من ابيه -

الثالث - لعل المراد من الكلام الاستعظام وان كان ظاهره الخبر والمعنى انكم لسارقون فاسقط الف الاستعظام كما في قوله (هدا ربي -

الشبهة السادسة - لم لم يعلم انا به محبته حتى يرول عمه -

والجواب - لعل الله تعالى سهاه عن ذلك تشديدا للامر على يعقوب -

الشبهة السابعة - قواه تعالى (ورمع ابويه على العرش وحر واله سبحانه) فكيف رضى بان يسجد واله وذلك محذور من وحيين -

الاول ان السجود لغير الله لا يحور -

الثاني - ان استخدام الانبياء لا يحور -

والجواب - المعنى وحر والاه سبحانه فان من فقد ولده ثم وحده فانه يسجد لله تعالى سكر العمة "وحدان -

لا يقال - هذا التأويل يدفعه قوله تعالى (يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا) وتلك الرؤيا هي قوله (ابي رأيت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين) -

لانا نقول - لاسلم ان تأويل رؤياه ما ذكرتم بل تأويل رؤياه بلوغه الى ارفع الممارل فلما رأى ابويه على اشرف الاحوال في الدار كان ذلك مصداقا لرؤياه المتقدمة -

القصة السابعة - قصة ايوب عليه السلام وهي انه تعالى حكى عنه انه قال (ابي مسى الشيطان نصب وعذاب) والعذاب لا يكون الا من الدب كالعقاب وهذا يدل على تقدم الدب -

والجواب - انه تعالى مدحه في آخر الآية بقوله (انا وحدها صار اعم العمد انه اواب) وادا كان آخر الآية مدحا امتنع ان يكون اول الآية دما فتت ان المراد من العذاب تلك الوسوس الموحشة التي كان يلقيها الشيطان في قلبه -

القصة الثامنة - قصة شعيب عليه السلام فانه تعالى حكى عن الكفار انهم قالوا (لبحر حمك يا شعيب والدين آمو امعك من قريتنا اولتعودن في ملتنا قال اولوكما كارهين قد افرينا على الله كدنا ان عدنا في ملتكم بعد ادحانا الله منها) وهذا اعتراف من شعيب بان الله تعالى خلصه عن مله الي هي الكفر وايضا امتنع من العود الى تلك الملة وهذا يدل على انه كان بها -

والجواب - يحتمل ان تلك الملة كان حقة ثم ان شعيبا كان عليها ثم انه تعالى مسحها سريرة شعيب ثم ان القوم كانوا يطالبون شعيبا بان يعود اليها -

القصة التاسعة - قصة موسى عليه السلام وفيها ست شهاب -

الشبهة الاولى - التمسك بقوله تعالى (فوكره موسى فقضى عليه) فنقول ذلك القسطي اما ان يقال انه كان مستحقا للقتل او ما كان كذلك فان كان الاول فلم قال موسى عليه السلام هذا من عمل الشيطان ولم قال (رب اني طلعت مسى فاعمر لي) ولم قول (فعلمتها ادا وانا من الصالحين) وان قلنا انه ما كان مستحق للقتل كان ذلك

د باومعصية -

والجواب - ان هذه الواقعة كانت قبل السورة وايضا فلعله قتله خطأ والاستعمار
عن الخطأ حس ومدوب -

الشبهة الثانية - قال الله تعالى (ان ائت القوم الظالمين) فلم قال موسى (اى
احاف ان يكذبون ويصيق صدرى ولا يطلق لسانى) وهذا استعفاء من رسالته
والجواب - ليس هذا استعفاء من الرسالة ولكنه طلب من الله ان يضم اليه
احاه فى الرسالة ليكون معياله على مهيات الرسالة -

الشبهة الثالثة - لم قال موسى (القواما اتم ملقون) ادن لهم فى اظهار السحر -
والجواب - كان ذلك الامر مشروطا والتقدير القواما اتم ملقون ان كنتم محقين
كما فى قوله تعالى (فأتوا سورة من مثله - ان كنتم صادقين (١) -
الشبهة الرابعة قوله تعالى (فاوحس فى نفسه خيمة موسى) وهذا يقتضى كونه
شاكافيا اتي به -

الجواب - لعله اما حاف لانه رأى من قوة التليس ما اشتق (٢) عده من نقاء
تلك الشبهات فى قلوب بعض الجهال فامس الله تعالى منه وبين حجة للقوم وهو
المراد بقواه تعالى (لا تحف لك امت الاعلى) -

الشبهة الخامسة - قوله تعالى (واتى الالواح وأحد رأس احيه بحره اليه)
فقول ان صدر عن هرون دب حتى استحق ذلك التأديب مع ان هرون كان
رسول من عدا الله فقد صدر الدب من الرسول وان لم يصدر عنه دب كان ذلك
الايداء من موسى عليه السلام فى حقه دبا فعلى التقديرين يلزم صدور الدب عن
النبي وايضا قال هرون لموسى (لانا حد بلحيتى ولا رأسى) فان كان فعل موسى
صوابا كان بهى هرون خطأ وان كان فعل موسى خطأ فقد حصل المطلوب -
والجواب - ان بنى اسرائيل كانوا فى غاية سوء الظن بموسى عليه السلام حتى
ان هرون عليه السلام عاب عنهم عيبة فقالوا لموسى عليه السلام انت قتلتها فلما

(١) ر - فأتوا بعشر سور مثله مفتريات (٢) ر - استشعر -

وعد الله لموسى ثلاثين ليلة وأتمها بعشر وكتب له في الألواح من كل شئ ثم رجع موسى فرأى في قومه ما رأى فأحد برأس أخيه ليديه من نفسه ويتفحص عن كيفية الواقعة فخاف هرون عليه السلام أن يسبق إلى قلوبهم ما لا أصل له فقال اشفاقا على موسى (لا بأحد بلحيتي ولا برأسي) لئلا يطن القوم أنك تريد أن تصر بسى وتؤدي -

الشبهة السادسة - قصة موسى والحصر عليها السلام اما موسى فعلى كلامه سؤالان -
السؤال الاول - ان موسى عليه السلام قال للحصر (لقد حثت شيئا نكرا - وشيئا امرا) وذلك الفعل ما كان منكرا فكان (١) كلام موسى خطأ -
والجواب - من ثلثة اوجه -

الاول - المراد من قوله (لقد حثت شيئا نكرا) هو ان طاهره منكرا بمعنى ان من نظر الى طاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بأنها شئ منكرا -
والثاني - ان مصر حرف الشرط والتقدير ان كنت قتلته طاهرا فقد حثت شيئا نكرا -

والثالث - المراد من النكر التعجب فان من رأى شيئا عجيبا حدا فقد يقول هذا شئ منكرا -

السؤال الثاني - قال موسى عليه السلام (أقتلت نفسا ركية بعير نفس) وتلك النفس ما كانت ركية -

والجواب - ان موسى عليه السلام ذكر ذلك على سبيل الاستفهام لا على سبيل الاحراز وايضا لقد حرى الكلام على الطاهر وهو حائر لقوله عليه السلام (نحن محكم بالطاهر -

اما السؤال على كلام الحصر عليه السلام - فهو انه قال (خشيا ان يرهقها طعينا ناكرا) وكيف استباح دم العلام لاجل الحسية مع ان الحشية لا تفيد علما ولا طبا -
والجواب - لعل الله امره بقتل ذلك الشخص فلهذا لك تله -

القصة العاشرة - قصة داود عليه السلام وهي قوله (وهل أنا كسأ الخصم) -

واعلم - انه تعالى ذكر فيما قبل هذه القصة وفيما بعدها ما يبنى دلالتها على المعصية اما قبل القصة من وحوه -

الاول - قوله تعالى (وادكر عبدا داودا الايد) والايد هو القوة ولاشك ان المراد منه القوة في الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة في ملوك الكفار وما استحقوا بها مدحا مما الذي يكون سببا لاستحقاق المدح هو القوة في الدين ولا معنى للقوة في الدين الا العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المحذورات فكيف يليق هذا الوصف من لم يملك مع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل -

والثاني - انه تعالى وصفه بكونه اوابا والاواب هو الرجاع الى ذكر الله تعالى فكيف يعقل فيه ان يكون مواطبا على اعظم الكماثر -

والثالث - انه تعالى قال (انا سحرنا الحمال معه يسبح بالعشي والاشراق والطير محشورة كل له اواب) اترى انه تعالى سحره هذه الاشياء ليتحدوها وسائل الى القتل والارنى وقيل انه كان محرما عليه صيد كل شئ اترى ان الطيور كانت آمنة منه والؤمن ما كان يسجومه في روحته ومسكوحته -

الرابع - قوله تعالى (وشددنا ملكه) ومحال ان يكون المراد منه تسديد الملك بالمال والعسكر مع كونه حرا ما من طريق الدين لان ذلك من صفات ملوك الكفرة لا من صفات الانبياء والرسل -

والخامس - قوله تعالى (وآتياه الحكمة وفصل الخطاب) والحكمة اسم جامع لكل ما يسعى علمه وعملا فكيف يحور ان يقول الله وآتياه الحكمة مع اصراره على ما يستكف عنه احبث الشياطين من مراعاة اصحابه في الروح وفي المكوح -
واما الذي بعد القصة فأمور -

احدها قوله تعالى (يا داود انا جعلناك حايفة في الارض) وهذا من احل المدايح واعظم الما صيب فلو توسط بين اول القصة وفيه تلك المدايح وبين آخرها وفيه هذا المدح ذكر المعصية لخرى محرى من يقول فلان عظيم الدرجة في الدين وعالي المرتبة في طاعة الله يقتل ويربى ويلوط ويسرق وقد جعله الله حليفة لنفسه وامر

اكثر اسياؤه (١) بالاعتداء به ولما لم يكن هذا الكلام لاثقا باحد من العقلاء فهو بان لا يكون لاثقا بكلام الله تعالى اولى -

والثاني - قوله (انا جعلناك خليفة في الارض) مرتب على ذكر تلك القصة وذلك مشعر بان الله تعالى وحده هذه الخلافة نسب هذه القصة لان اصحاب اصول الفقه يقولون ترتيب الحكم على الفعل مشعر بتعليل ذلك الحكم بذلك الفعل وهذا يقتضي ان الله تعالى انما فوض اليه خلافته في الارض لاجل انه اقدم على الرى والقيل وذلك لا يقواه عاقل -

والثالث - ان داود عليه السلام قال (وان كثيرا من الخلقاء ليسى بعضهم على بعض الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات) فاستوى الذين آمنوا وعملوا الصالحات عن هذا الحكم فلو كان الفاعل لذلك المعنى هو داود لكان هو حكم على نفسه بعدم الايمان -

والرابع - ان قوله تعالى (وان له عبدا لرلى وحس مآب) لا يلائم القتل والهسق فتب بما ذكرنا ان اول هذه القصة وآجرها يشهد بان هذه القصة كادبه باطلة على الوحه الذى يرويه اهل الحشو -

ثم ان اهل التحقيق ذكروا وحوها كثيرة فى تأويل الآية -

الاول - ان قوله تعالى (وهى اناك مؤاخضم ادتسوروا المحراب) حكاية عن جماعة تسوروا قصره قاصدين قتله والاساءة اليه فى اهله وماله فتسوروا قصره فى وقت طموا الله عاقل فلما رآهم داود عليه السلام حاكمهم لما يقرر فى العرف انه لا يتسور احد دار غيره من غير امره الا لتصد السوء من قتل النفس او سرقة المال خصوصا اذا كان صاحب الدار شخصا معظما فلما رآوه مستيظا انتقص عليهم تدبيرهم وحاقوا فاحترع بعضهم عند ذلك الخوف حصومة لاصل لها ورعم اهم انما قصدوه لاجلها دون ما توهمه فقالوا (حصان يعى بعضنا على بعض) ثم ادعى احدهما على الآخر الا يقال (ان هذا المعنى له آح وتسعون بحجة ولى بحجة واحدة) قل داود عليه السلام (لقد ظلمك لسؤال من جهك الى

بما فيه) -

واعلم - ان حمل الآية على ما ذكرناه حمل الكلام على ظاهره اما حملها على القصة المشهورة فانه يقتضى العدول عن الظاهر من وجوه -

الاول - ان الملائكة لما قالوا (حصان يعنى عصا على بعض) كان هذا كدنا لانه لم يمع احد من الملائكة على الآخر واسناد الكذب الى اللصوص اولى من اساده الى الملائكة -

الثاني - قوله (ان هذا احدى تسع وتسعون بعة ولى بعة واحدة) هذا ايضا كذب والقوم يحملون المعاج على السوان وهو عدول عن الظاهر واداء على قولنا فقد بسا هذا الكذب الى اللصوص وهو اولى من بسنه الى الملائكة وبالجملة فليس في الآية لفظ يسهل بصدقة ما ذكرناه من القصة الاثنته العاشر -

احدها - قوله (وطن داود ايماء) وذلك لان لفظ الفتنة يوهى الاثنته العاشر واثبتا - قوله تعالى (فاستمر ربه) وذلك يوهى صدور الدس منه - وثالثها - قوله (فعصر داه ذلك) -

واعلم ان شياً من ذلك لا يدل على اقوالهم اما قولهم (وطن داود ايماء) فاعني امتحناه واحترمه فانه لما اساء الظن بهم فهل يعا حلهم بالعقوبة ام لا نعم انه عليه السلام مع كمال سلطنته وقوة مملكته لم يعا حلهم بالعقوبة ولم يستقم بهم ولم يصبر بهم فكان ذلك سبباً لاريد منه في الحكم والدين اما قوله (فاستمر ربه) فليس في الآية ان ذلك الاستمرار لنفسه او غيره الا ترى انه تعالى حكى عن الملائكة 'هم يستمعون للدين آمووا وقال اولاد يعقوب (يا ابانا استمع لنا ديوينا) وقال تعالى لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم (استمع لدينك وللؤمنين والمؤمنات) واداك كذاك احتمال ان يكون المراد ان القوم لما اقدروا على ذلك الفعل المكر لم يعا حلهم داود بالعقوبة بل اظهر الحلم لم ورا د على ذلك حيث طلب من الله تعالى ان يعفو عنهم وان يصبر لهم واداه قوله تعالى (فعصر داه ذلك) فيحتمل انه يكون المراد منه بالاحل حرمة و بركة شعاعته ذلك الفعل المكر الذي اتى

به اولئك المسدون (۱) فهذا التأويل الذي ذكرناه ينطبق عليه القرآن ولا يحتاج فيه الى اسناد الكذب الى الملائكة وسهل التعاجيل على السوان ثم انه يليق به ان يدكر بعقيب قوله (يا داود انا جعلناك خليفة في الارض) ثم (۲) بلعت رحمتي وشعبي على الرعية الى هذا الحد كان اللائق برحمة ارحم الراحمين تفويض خلافة الارض اليه ويليق به ان يأمر محمدًا عليه السلام عند تأييده من قومه بان يقتدى به وهو قوله في اول الآية (اصبر على ما يقولون) (وادكر عبدًا داود ذا الايد) ومن طلب الحق وانصف علم ان ما ذكرناه هو الحق الصريح -

الوحه الثاني - لعل الاستعمار انما كان لان القوم لما تسوروا ارضه طس بهم انهم يقصدون قتله تم انه لما لم تظهر الا ما راب الدالة على ان ذلك الطن حق دم علي ذلك النظم فكان الاستعمار بسسه -

الوحه الثالث - انه عليه السلام لا هضم بسسه ولم يؤد هم ولم يستقيم بهم مع القدره التامة د حاه شئ من المحب سب كمال حاه نكان الاستعمار منه لان المحب من المهلكات بهذا قول من هول لادلالة في الآية على اياه شئ من الرلاب وهو الحق عدى -

واما من سلم دلاله الآية على الصيرة اهم فيه وحره -

احدها - انه عليه السلام كان عالما بحس امرأه (اوريا) فلما سمع انه قتل قل عمه لميل بسسه الى بكاح روحته فعوت عليه -

وثانيها - ان اهل رمان داود كان يستل عصهم عصا ان يرل له عن امرأته ليتزوج بها اذا اعجته وكان ذلك حائرًا بما هم واتقى ان عن داود عليه لسلام ومب على امرأه اوريا فاحبها فسأه الرول عنها فاستجى ان يرده فعل فروحها وهي ام سليمان فعيل له اليك مع اربعاع قدرك وكتره سائك ما كان يليق بك ان تسأل رحلا ليسب له الامرأه واحده ان يرل بها بل كان الواجب عليك قهر النفس -

ورانيها - ان لوريا حطها تم حطها داود واهلها احتاروا داود فكان دبه انه حطب

على حطة احيه مع كثرة لسانه -

ورابعها - ان داود عليه السلام كان مشتغلا بعدادة ربه فاتاه رجل وامرأة يتحاجان فطر الى المرأة يعرجها يعيها ليحكم عايبها اولها ودلت مباح فالتت نفسه اليها ففصل بينهما وعاد الى عبادته واستولى عليه الفكر في امرها وصار ما يعالاه عن الاشتغال بعدادته (١) فعوتب -

وحامسها - ان الصميرة منه اما حصلت بسبب العجلة في الحكم قبل التثبت وهو قوله (نقد ظلمك سوء ان يحجتك الى معاصي) بل كان الواجب عليه ان يسمع الدعوى من احد الخصمين ثم يسأل الآخر عما عنده فيها ومن قال بهذا الواجب قل ان الخوف الذي حصل بسبب دخولها عايبه في غير الوقت اللائق بالادحول عليه اساء التثبت والتحفظ -

انقصه الخادية عشر - قصة داود مع سليمان عليها السلام قال الله تعالى (وداود وسليمان ادبهما في الحث) الى قوله (فهماها سليمان) قالوا فلو كان داود مصيبا في حكمه لما حصن الله تعالى سليمان بقوله (فهماها سليمان) -

والخواب - ان محصيص سليمان بالدكر لا يدل على ان داود كان يحالفه وان دايمل الخطأ في الالق (٢) لا يعيد ذلك بالاجماع ثم يقول لهذا التخصيص فائدتان - الاولى - ان داود عايبه السلام كان في تلك المسئلة متوقفا لا حل تعارض الامارات وسليمان لم يكن كذلك -

والاخرى - ان داود عايبه السلام كان عالما بحكم تلك المسئلة لكنه ما صرح به امتحانا لاولده سليمان رجاء ان يعي (٣) فكان محصيص الله سليمان بالدكر لاجل ان يبرح داود بدلت ولا حل ان يشتهر سليمان بمابين الناس بالعلم كما كان داود مشهورا به وانما اعرض عن ذكر داود لانه كان مشهورا بالعلم والاهتداء الى كيمية الفتوى والحكم ما كان محتاجا الى ذكره ههنا بهذا الوصف -

القصة الاخرى عشر - قصة سليمان عايبه السلام وفيه ثلاث شهاب -

(١) ر - رواه (٢) ر - رابعة (٣) كذا - في ر - وفي مص - غير واضح - ولعله

الشبهة الاولى - تمسكوا بقوله تعالى (ادعوا الى الصلوة والعشى الصلوات الحيات)
قالوا طاهر الآية يدل على ان استعابه بالصلوات الحيات الهاء عن ذكر الله تعالى حتى
روى ان الصلوة فاتته -

والجواب - انما ذكر تفسير هذه الآية ثم يجب، عن هذه الشبهة فنقول ان
مسلمان كان يقول عند عرض الصلوات الحيات عليه (اى احسب حب الخير عن
ذكر ربي) ومعناه ان الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحبه فاما اذا
احبه واحب ان يحبه فذلك هو المبالغة في المحبة ثم قال عن ذكر ربي اى هذه
المحبة الشديدة انما حصلت بسبب ذكر ربي وعن امره لا عن اضوى والشهوة واما
الصمير في قوله (حتى توارت بالحجاب) وفي قوله (ردوها) فيحتمل ان يكون
عائدا الى الشمس لانه حري ذكر ما به تعلق بها وهو العشى وان يكون عائدا الى
الصلوات وهذا اول من وحوه -

احدها - ان الصلوات مدكورة صريحا والشمس غير مدكورة صريحا -
والثاني - ان الصلوات اقرب في الذكر من لعط العشى ثم ههنا احتمالات اربعة -
احدها - ان يعود الصمير ان معا الى الصلوات كما به قال حتى توارب الصلوات
والحجاب ردوا الصلوات الي -

وثانيها - ان يعود الصمير ان معا الى الشمس كما به قال حتى توارت الشمس
بالحجاب ردوا الشمس الى قبل انه عليه السلام لما فاتته الصلوة سأل الله تعالى ان
يرد الشمس وهذا بعيد لو حوه -

احدها - ان قوله (ردوها) خطاب جمع فصر فيها الى الافرام الذين كانوا يردون
الحيل اليه اولى من صرهما الى الله تعالى -
وثانيها - ان الا سياء لا يحاطون الله تعالى بعمل هذا الخطاب -

وثالثها - ان عند صدور الدسب عن الانسان كيف يليق به ان يحاطب ربه بمثل
هذا الخطاب -

ورابعها - ان رد الشمس من اعظم المعجرات فكيف يليق بالرسول العاقل ان

يلتمس من ربه اعظم المعجرات عمدا قدمه على اعظم الدروب وهو ترك الصلوة تمتل هذه العادة التي لا تستعمل ولا تذكر الا مع العيد واراد ان يخدم فعلها ان هذا الاحتمال وهو القول يعود هذين الصميرين الى الشمس باطل -

والاحتمال الثالث - ان يعود الصمير الاول الى الشمس والثاني الى الصافات وهو قول الاكثرين كما به قيل حتى توارت الشمس بالحجاب ردوا الصافات وهذا بعيد لانهما صميران وردا في موضع واحد فتعريفهما خلاف الاصل -

والرابع - ان يعود الصمير الاول الى الصافات والثاني الى الشمس وهذا لم يقل به احد ثم قل (يطبق مسح بالسوق والاعناق) اي جعل يمسح سوقها واعناقها مسحاً -

وقال الاكثرون - المعنى انه عليه السلام كان يمسح السيف بسوقها واعناقها اي يقطعها وهذا ايضا بعيد لانه لو كان المسح بالسوق والاعناق هو امطع اكان الفائل اذا قال مسحت رأس فلان بهم منه انه قطعه ولكان قوله تعالى (فامسحوا برؤوسكم وارجلكم) بعيدا لقطع بل وقيل مسح رأسه السيف فرما بهم منه صرب العنق فاما اذا لم يذكر السيف لم يهم منه القطع التتة -

اذا عرفت تفسير الآية فنقول ان رباط الخيل كان ممدونا اياه في دينهم كما في ديسا مجلس سليمان عليه السلام لتعرض عليه الخيل ثم بين ان ذلك ليس بسبب حب الدنيا بل لان الله تعالى امره بذلك ثم امر باعدائها حتى توارت بالحجاب اي حتى غاب عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه احد فمسح سوقها واعناقها اما لاجل تسريعها واطهار شدة رحمته عليها او اطهار الكوسها من اعظم الاعوان في دفع العدو اولاه اراد ان يطهر من نفسه انه في صبط مصابح دينه وديناه بحيث تكفلها بنفسه ولا يهوصها الى احد اولاه كان اعلم باحوال الخيل من غيره فكان يمتحنها ويمسحها ليعلم حالها في الصحة والسقم فهذا الذي ذكرناه كلام يطق عليه لفظ القرآن وفيه تعظيم احوال الانبياء عليهم السلام فيكون اولى مما يكون بالصمد من ذلك -

الشبهة الثانية - مسكوا بقواه تعالى (ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه حسدا) -

فالجواب - اما قوله ولقد فتنا سليمان فالمعنى امتحنناه واما قوله (والقيما على كرسيه حسدا) فيه وحوه -

احدها - ان النبي عليه السلام قال ان سليمان قال (١) اطوف الليلة على مائة امرأة فتلد كل امرأة علاما يقاتل في سبيل الله فطاف ولم تحمل الا امرأة واحدة فولدت نصف غلام فأتته به القابلة وألقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال ان شاء الله لكان كما قال فكان الانتلاء لاجل ترك الاستثناء =

وثانيها - انه تعالى امتحنه بمرض شديد فصار حسدا الاحراك به مشرفا على الموت كما يقال لحم على وصم وحسد بلا روح على معنى شدة الضعف والتقدير والقيما حسده على كرسيه فحذف الهاء للمالعة -

وثالثها - ولد لسليمن ولد مخاف ان يهلكه الشيطان فامر السحاب فحملته وامر الريح ان يحمل اليه عداءه فمات الولد والقي ميتا على سريريه واما فعل الله تعالى ذلك لانه حاف الشيطان - فاما الحكاية الخبيثة التي تروى بها الحشوية فكتاب الله ورواه عن ذلك ورواه عنها -

الشبهة الثالثة - قول سليمان (هب لي ملكا لايسعى لاحد من بعدى) وهذا حسد - والجواب - من وحوه احدها ان معجزة كل نبى تكون من حسس ما يهتجر به اهل ذلك الزمان ولما كانت مفاصلة اهل زمانه بالمال والحاه لاجرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك لتكون مملكته ومعجزة له -

وثانيها - انه عليه السلام لما مرض تم رجع الى الصحة عرف ان حيرت الدنيا ومتقلة عنه الى غيره بعد موته بسب الارث فسأل ربه ملكا لايمكن ان يتقل منه الى غيره وذلك ملك الدين وقوله (ملكا لايسعى لاحد من بعدى) اى ملكا لايمكن ان يتقل عني الى غيرى =

وثالثها - من الناس من يقول الاحترار عن لدات الدنيا مع القدره عليها غير ممكن

(١) مص - ان النبي عليه السلام قال اطوف - والحديث رواه الشيخان وغيرهما
بلفظ سبعين وفي صحيح البخارى بلفظ اربعين بدل سبعين -

فأداة فقال سليمان عليه السلام (هب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي) حتى أتى به
[ذلك الملك العظيم اشتعل بطاعتك بحيث لا التفت البتة الى ذلك الملك العظيم ليعلم
الناس ان تلك الدنيا لا تمنع عن خدمة المولى -

القصة الثالثة عشر - قصة يوسف عليه السلام قال الله تعالى (ودا النون اذ ذهب
مغاصا) واحتجوا به من وحوه -

أحدها - ان ذلك العصب اما على الله او على قوم امره الله تعالى بدعائهم الى الايمان
وعلى التقديرين فذلك العصب دس عظيم -

وثانيها - قوله تعالى (فطى ان لى بقدر عليه) والتك في قدرة الله تعالى كفر -
وثالثها - انه قال (سحابتك اى كست من الطالين) وهذا اعتراف بالدس -
ورابعها - انه تعالى قال (ولا تكن كصاحب الحوت) هي مجدا عليه السلام عن
مثل فعل يوسف وذل ذلك على ان فعل يوسف كان دسا -

والجواب - قال بعضهم هذه الواقعة كانت قبل السوء لانه تعالى قل بعد واقعة
الحوت (وارسله الى مائة الف او يريدون) وفيه اشكال لانه تعالى قال (وان
يوسف لى المرسلين اذ اقي الى الملك المشحون) وهذا يدل على انه في ذلك الوقت
كان رسولا وادا تست ان هذه الواقعة كانت بعد السوء فيقول لعل عصبه كان
على قوم من الكفار فاما قوله فطى ان لى بقدر عليه فالمعنى ان لى بصيق عليه كما في
قوله تعالى (فقدر عليه ررقه) (ويسط الررق لمن يساء ويقدر) (ومن قدر عليه
ورقه فليصدق مما آتاه الله) واما قوله تعالى (اى كست من الطالين) اى في ترك
الفصل واما قوله تعالى (ولا تكن كصاحب الحوت) فيحتمل ان يكون المراد ان
صاحب الحوت لم يقو على الصبر على تلك المحنة التى ابتلاه الله بها ولو صبر لكان الفصل
فاراد الله ان يحصل لمحمد عليه السلام الفصل الممارل فلهذا قال (ولا تكن كصاحب
الحوت) -

القصة الرابعة عشر - قصة نوط عليه السلام قل تعالى حكاية عنه (هؤلاء باقى
هي اطهر لكم - ان كستم فاعين) فلو اعرص بالعاشة مع ساته وهذه كبره دالة

على

على سقوط العيس -

الجواب - قال اهل اللغة يكفى في حصول الاصافة اذ في سبب معنى قوله تعالى
بما في اى السات اللواتى هن لى بحكم المايعة وقول الدين ولم يحور لهم المحور من
بل كان عرصه ترحيح السوان على العلمان -

القصة الخامسة عشر - قصة ركريا عليه السلام قالوا انه تصرع الى الله تعالى في
طلب الولد فلما نشره الله تعالى باحابة الدعاء أحد يتعجب ويقول (انى يكون لى
علام وقد بلعى الكبر وامرأتى عاقر) قالوا هذا شك في قدرة الله تعالى -

والجواب - انه عليه السلام لما نشر بالولد حال انقطاع رحائه عن الولد عظم
سروره بذلك ومن عظم سروره بالشئ فرما يستل عن الكيفية والكيفية ليسمع
تلك المشارة مرة اخرى ويرداد سروره بها ويتأكد علمه بمحصول مقصوده -
القصة السادسة عشر - قصة عيسى عليه السلام وفيها شهتان -

الشبهة الاولى - تمسكوا بقوله تعالى (واد قال الله يا عيسى بن مريم انت قلت
للناس اتحدونى وامى الهين) فالاستدلال بها من وجوه -

احدها - ان عيسى عليه السلام ان كان قد قال هذا الكلام فقد اتى بالذات العظيم
وان لم يقل بهذا الاستفهام عث -

وثانيها - ان المعنى هو الحسد بقوله (ولا اعلم ماى نفسك) يوهم اثبات الحسمية
لله تعالى -

وثالثها - ان كلمة في للطرفية وهى لا تعقل الا في الاحسام -

والجواب عن الاول - انه عليه السلام ما قل ذلك وفائدة هذا الاستفهام تقرير
من قل بهذا القول من المصارى كما قيل (اياك اعى واسمعى يا حارة) -

وعن الثانى - ان المعنى في اللغة بمعنى الذات - وعن الثالث - ان المراد من المعط
في حلول الصفة في الموصوف -

الشبهة الثانية - قوله تعالى حكاية عنه (ان تعد بهم فاهم عمادك وان تعمر لهم فاك
انت العرير الحكيم) وكيف حار هذا القول مع علمه بان الله تعالى لا يعمر للكافر -

الجواب - المقصود من هذا الكلام تهويض الامر بالكلية الى الله تعالى وبالله التوفيق -

القصة السابعة عشر - قصة سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين وسلم وبارك ورصى الله عنه وعن اصحابه اجمعين - وبها شبه -
الشبهة الاولى - قوله تعالى (ووحدك صالاهدى)

والجواب - انه معارض بقوله (ما صل صاحبكم وما عوى) والتوفيق ان يحمل هذا على معنى الصلابة في الدين وذلك على الصلابة في امور الدنيا او في طريق مكة او في محاولة الخلق -

الشبهة الثانية - تمسكوا بقوله تعالى (وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى الا اذا نعى الى الشيطان في اميته) يروى انه عليه السلام لما رأى اعراض قومه عنه شق عليه ذلك وتمنى ان ياتيه من الله ما يتقرب به الى قومه فارسل الله تعالى سورة النجم فقرأها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى بلغ الى قوله (افرأيتم اللات والعزى ومات الثالثة الاخرى) اتقى الشيطان على لسانه -

فلك العراييق العلى منها الشعاعه ترتضى

فلما سمعت قریش ذلك فرحوا وقالوا قد ذكر آلهتنا بحسن الذكر فلما امسى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جاءه حبر ثيل عليه السلام وقال تلوت على الناس ما لم آتك به فخرن لذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وحاف من الله خوفا شديدا فبرل قوله تعالى (وما ارسلنا من قبلك من رسول) الآية -
والجواب - اما قد ذكرنا في التفسير الكبير كل الوجود المذكور في هذه الآية وحاصل الكلام يرجع الى ان الامية يمكن تفسيرها بالقراءة وبالعريمة فان سرها ما اقراءة فله وجهان -

احدهما - ان يقال ان العراييق هم الملائكة وقد كان ذلك قرآنا مبرلا في صحف الملائكة فلما توهم المشركون ان الله تعالى يريد آلهتهم نسخ الله تلاوته -
الثاني - ان يقال المراد منه الاستعظام على سبيل الانكار كانه قال أشعاعهن ترتضى
اما

أما ان سرناه بالحافظ وتمي القلب كان المعنى ان النبي عليه السلام كلما تمي ما كان يتمناه من الامور وسوس الشيطان اليه بالمائل ويدعوه الى ما لا يسعى ثم ان الله تعالى يسح ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته -

الشبهة الثالثة - تمسكوا بقوله تعالى (واد تقول للذي اجمع الله عليه واهمت عليه) والحواب من وحوه - احدها انه تعالى لما اراد نسخ ما كان في الخاهيلة من تحريم ارواح الادعياء اوحى اليه ان يريد ا يطلق روحته فان طلقها فتروح انت بها فلما حصر يريد ليطلقها اشفق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من انه لو طلقها لرمه الروح بها فيصير سسا لطعن المنافقين فيه فقال له امسك عليك روحك واحيى في نفسه عثره على نكاحها بعد ان يطلقها يريد وهذا التأويل هو المطابق لقوله تعالى (فلما قصي زيد منها وطرا روحمها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في ارواح ادعيائهم) -

وثانيها - ان زيدا لما حاصم زوجته ربيب وهي بنت عمته رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واشرف على طلاقها اصهر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه ان طلقها زيد يتروح بها لا بها كانت ابنة عمته وكان يحب صمها الى نفسه كما يحب احدا من ضم قرانته اليه حتى لا يبالهم ضرر الاله عليه السلام . ما اظهر ذلك اتقاء من النسمة المنافقين فانه تعالى عابه على التفتات قلبه الى الناس فقال (وبحشى الناس والله احق ان تحشاه) -

وثالثها - ان ربيب (١) طمعت في اول امرها ان يتروح بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلما حطها الرسول ليريد شق ذلك عليها وعلى ابنيها وامها حتى تزل قوله تعالى (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قصي الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة) فبعد ذلك انقادوا كرها فلما دخل عليها زيد لم تساعد وشرت عنه لاستحكام طمعيها في الرسول عليه السلام واستحقارها زيد افشكاها زيد الى

(١) بها مش مص - هي ربيب بنت حريمة ام المساكين - والصواب ابها ربيب بنت جحش -

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال عليه السلام امسك عليك روحك واحق في نفسه استحكام طمعها فيه لانه عليه السلام اودك ذلك ليريد ان تعصت عليه تلك النعمة وقال المافقون انه اما قال ذلك طمعا في تلك المرأة فهذه الودحوه الثلاثة صالحة لتأويل الآية -

واما الذي يقال انه عشقها فهو من باب الآحاد والاولى تدرية مصعب النبي عنه ثم بتقدير الصحة فلا معصية فيه لان ميل القلب غير مقدور -

ثم من هولاء من قال انه عليه السلام لما رآها وعشقها حرمت على روحها وهذا باطل والالكان امر يريد بامساكها امر بالراء ولكن وصفها بكونها روحا له في قوله امسك عليك روحك كذا ومهم من قال انها ما حرمت على روحها ولكن وحب على روحها تطليقها والبرول عنها قاوا وهذا التكليف حصل فيه ابتلاء الروح وانتلاء الرسول اما انتلاء الروح فلان تكليف البرول عن الروح طلما لم رصاة الله فيه تشديد - واما انتلاء الرسول دلالة ادا لم يحفظ نظره فربما وقع نظره على من يميل اليها لان حصول الميل بعد الرؤية ليس باختياره وحيث يجب ان يحور الروح بانه يحب عليه تطليقها فان احمره بذلك تعرض لسوء المقالة وان لم يحمره بذلك صار حائثا في الوحي فلاحل الاحترار عن هذين الصريدين العظيمين كان عليه السلام يبالغ في حفظ النظر وذلك من اشق التكاليف (١) -

للشبهة الرابعة - تمسكوا بقوله تعالى (ما كان لبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب

(١) بهامش مص - حاشية مهمة - فائدة قل شيخ الاسلام ومفيد الامام ابو القاسم عبد الكريم الراعي رحمه الله في كتاب النكاح في شرحه الصغير في جصاص النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما لفظه - فقال - وادا رعب عليه السلام في نكاح امرأة وحب عليها الاحابة ادا كانت حالية وحرم على غيره حطتها وفيه وجه وان كانت ذات روج وجب على روحها طلاقها ليكحها وفيه وجه ايضا انه لا يجب ان يهي -

من الله سبق لمسلم فيما احدثتم عذاب عظيم) -

والجواب - ان هذا العتاب وقع على ترك الافضل لانه كان الافضل والاولى حيثئذ في ذلك الوقت الامتحان وترك العداء قطعاً للاطاع ولولا ان ذلك من باب الاولى والا حصل لما فوص رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك الى اصحابه اما قوله (تريدون عرض الدنيا) فهو خطاب يصرف الى القوم الذين دعوا الى المال واما قوله (لولا كتاب من الله سبق) الآية فمعناه لولا انه سبق تحليل العماثم لعدكم نسب احدثكم هذا العداء -

الشبهة الخامسة - قوله تعالى (عما الله عنك لم اذنت لهم) والعفو يدل على تقدم اذنب -

والجواب - هذه الآية لا يمكن احراؤها على طاهرها لانه تعالى عماثم عاتب وهذا غير ممكن فليسا ان المراد منه التلطف في الخطاب كما يقال اذيت رحمتك الله وعفرك وان لم يكن هناك ذنب وايضا فهو من باب التدبير في الحروب وتارك الافضل قد يوح -

الشبهة السادسة قوله (ووصعنا عنك وورك الذي انقض طهرك) -

والجواب - انه محمول على الورد الذي كان قبل السوء او على ترك الافضل وايضا الورد هو الثقل قال تعالى (حتى تصعب الحرب اورارها) اي اثقلها وانما سمى الدب بالورد لانه يثقل فاعله اذا ثبت - هذا فحين يحمل الآية على انه عليه السلام كان في عم شديد نسب اصرار قومه على الشرك ونسب انه عليه السلام واصحابه كانوا مستضعفين فيما بينهم فلما اعلى الله كلمته وشدا رده فقد وضع عنه ورده ويتقوى هذا التأويل بقوله تعالى (ورفعنا لك ذكرك) وبقوله (ان مع العسر يسرا) فان العسر عبارة عن الشدائد والعموم واليسر عبارة عن رواها -

الشبهة السابعة قوله تعالى (ليعمر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) -

والجواب عنه من وجوه احدها - انه محمول على ما قبل السوء او على ترك الافضل كما يقال (حسبات الابرار سيئات المنقرين) وثانيها - ان المراد من قوله (ما تقدم

من ذنبك) من ذنب امتك فان الرجل المعتز اذا احس بعض حذره او اساء فانه يقال له انت فعلت ذلك وان لم يكن هو الفاعل اذ لك الفعل -

وثالثها - الدب مصدر ويحور اضافته الى الفاعل والمفعول والمراد ليحمر لاحلك ولا حل بركتك ما تقدم من ذنبهم في حقك وما تأخرو يقرب منه قواه تعالى (وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم) -

الشبهة الثامنة - قوله تعالى (عسى وتولى ان جاءه الاغصى) -

والجواب - يحمل هذا العتاب على ترك الافضل -

الشبهة التاسعة - قواه (ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالعداة والعشى) -

الجواب - ليس في الطاهر انه طردهم وانما فيه الهى عن طردهم وحكمة هدايتهم ان جمعاً من الكفار طلبوا منه طرد الفقراء فاقه تعالى انزل هذه الآية لتكون حجة له في الامتناع عن قبول قولهم -

الشبهة العاشرة - قوله تعالى (لقد تاب الله على النسي) والتوبة مسوقة بالدب -
والجواب - انه محمول على ترك الافضل -

الشبهة الحادية عشر - قوله (واستعمر لذك) وفي الحديث (وانى لاستعمر الله في اليوم واللييلة سبعين مرة) -

والجواب - انه محمول على ترك الافضل او يكون على التقدير والمعنى اذا ادنت فاستعمر كقوله (يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة صوحا) ولا يريد به ان الكل مذبسون وانما المراد بعثهم على التوبة ان ادبوا -

الشبهة الثانية عشر - قوله (لم تحرم ما احل الله لك) طاهره مشعرنا به فعل ما لا يحور -

والجواب - تحريم ما احل الله له ليس بدب بدليل الطلاق والعناق واما العتاب فاما ورد على انه فعل ذلك لا تنعاء مرضاة السوان -

الشبهة الثالثة عشر - (يا ايها النبي اتق الله - ويا ايها الرسول بلغ ما اوتى اليك من ربك وان لم تفعل فاعلمت رسالته) ولو لم يوجد منه فعل المحذور والاحلال

بالواحب

فالواحد لم يكن لهذا الامر واليهى فائدة -

والجواب - ان احد اسباب العصمة هو الامر واليهى فوجودها لا يحل بالعصمة بل تواترهما على الرسل مفرونا بالترعيب والترهيب من اقوى اسباب العصمة - الشبهة الرابعة عشر - قوله تعالى (لئن اشركت ليحططن عموك) -

والجواب عنها من وجوه - احدها ان المراد منه ما روى عن ابن عباس انه قال برئ القرآن (يا يا ك اعنى واسمى يا حارة) ومثاله قوله تعالى (يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) فقوله فطلقوهن يدل على ان الخطاب مع غيره - وثانيها - ان المراد منه الشرك الحصى وهو الالتفات الى غير الله -

وثالثها - انه شرح الحال بتقدير الوقوع كقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) -

الشبهة الخامسة عشر - قوله تعالى (سقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله) دل الاستثناء على وقوع السيئات في الوحي -

والجواب - السيئات محمول على الترك والمعنى لا تترك منه شيئا الا المسوخ - الشبهة السادسة عشر - قوله تعالى (فان كنت في شك مما ارسلنا اليك فاستل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك) وايضا قال تعالى (ان قد جاءك الحق من ربك فلا تكون من المتحترين) فالواو هذا يدل على انه عليه السلام كان شاكيا فيما اوحى الله تعالى اليه - والجواب - ان القصيدة الشرطية لا تعيد الا ترتيب الجراء على الشرط فاما ان الشرط حاصل ام لا فهذا لا يعيده الشرطية والعائدة في انه تعالى امره بالرحوع الى اهل الكتاب من وجهين -

الاول - ان بعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان مدكورا في التوراة والابحيل فامر الله تعالى بالرحوع اليهم في معرفة تلك العلامات لتصديقه اقوى - الثاني - انه تعالى امره ان يرحح اليهم في معرفة كيفية نبوة سائر الانبياء حتى يعرف انه اوتي مثل ما اوتي سائر الانبياء من المعجرات - فهذا حملة الكلام في تاويل هذه الآيات -

ولختتم هذه المسئلة بذكر آيتين تمسكوا بهما في اثبات الذنب للاسياء على الاطلاق -
 الآية الاولى - قوله تعالى (ولويؤاخذ الله الناس بظلمهم) قالوا هذه الآية تقتضي
 ثبوت الظلم لكل الناس فوجب ثبوته للاسياء -

الجواب - هذا معارض بقواه (الالعة الله على الظالمين) فلو كان النبي طالما لدخل
 تحت هذه الآية -

الثانية - قوله تعالى (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارضى من رسول
 فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد ابغوا رسالات ربهم) قالوا
 فلو لا الخوف من ايقاع التحليل في تسليم الوحي من جهة الرسل لم يكن في
 الاستظهار بالرصد المرسل معهم (١) فائدة -

الجواب - يحور ان تكون بعتة الملائكة مع الاسياء عليهم السلام ليس لاحل
 الخوف من ان الاسياء عليهم السلام يحاطون ويعيرون (٢) ولكن لاحل ان
 يجمعوا الشياطين من ان يوقعوا محليطا في اثناء اداء الرسالة -

وامقتصر على هذا القدر من الكلام في هذا الباب فان الاستقصاء التام فيه مذكور
 في كتاب التفسير والله اعلم -

المسئلة الثالثة والثلاثون

في ان الملائكة افضل ام الاسياء عليهم السلام

مذهب اصحابنا والشيعة ان الاسياء افضل من الملائكة وقلت الفلاسفة والمعتزلة
 الملائكة السابوية افضل من الشر وهو اختيار القاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله
 الحلبي من اصحابنا -

واحتج القائلون بتفصيل الاساء عليهم السلام بوجوه -

الحجة الاولى - ان آدم عليه السلام كان مسجودا للملائكة والمسجود افضل
 من الساجدين الاول قوله تعالى (وادعنا للملائكة اسجدوا للآدم) واد قال

(١) مص - بالاستظهار بالرصد مع الرسل (٢) د - يحرفون ويعتروا -

وبك للملائكة اى حائق شرا من طين فاذا سويته ونسجت فيه من روي فتعوا له
ساحدين) -

بيان الثانى ان السجود اعظم انواع الخدمة وامر الكامل بخدمة الما قص لا يليق
بالحكمة -

فان قيل - لم لا يجوز ان يقال السجدة كانت لله تعالى وآدم كالقنلة سلما ان السجدة
كانت لآدم ولكن لم لا يجوز ان يكون المراد من السجدة التواضع والترحيب قال
الشاعر (ترى الا كم فيها سجدا للحواجر) سلما ان السجدة عبارة عن وضع الحبهة على
الارض لكن لا سلم ان هذا غاية التواضع لان هذا قصبة عرفية ويجوز ان تختلف
القضايا العرفية باختلاف الارضية فلعن العرف في ذلك الزمان ان من سلم على
غيره وضع حبهته على الارض وتسليم الكامل على الما قص امر معتاد -

والجواب - عن الاسئلة الثلاثة ان ذلك السجود لو لم يكن دالا على زيادة منصب
المسجود على الساجد لما قال ابليس (أريتك هذا الذى كرمت على) فانه لم يوجد
شئ آخر يصرف هذا الكلام اليه سوى هذا السجود فدل ذلك على ان ذلك السجود
يقتضى ترحيح منصب المسجود على الساجد -

الحجة الثانية - ان آدم عليه السلام كان اعلم من الملائكة والاعلم افضل -
بيان الاول - قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) الى قوله تعالى (سبحانك لا علم
لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قل يا آدم اسئلكم باسمائهم) -

بيان الثانى - قوله تعالى (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) -
الحجة الثالثة - طاعة الشرا شق والاشق افضل بيان الاول من وجوه الاول
ان السهولة والعصب والحرص والهوى من اعظم الموانع عن الطاعات وهذه
الصعاب موجودة في الشر مفعودة في الملائكة والفعل مع المانع اشق منه (١) من
غير المانع -

الثانى - ان تكاليف الملائكة مسية على المصوص قال تعالى (لا يسقونه بالقول وهم
بأمره يعملون) وتكاليف الشر بعضها مسية على المصوص وبعضها على الاستسباط

قال تعالى (فاعتروا يا اولى الابصار) وقال تعالى (لعلمه الدين يستطونه مهم)
 والتمسك بالاحتياط والا سلباط في معرفة الشئ اشق من التمسك بالصواب
 الثالث - ان الانسان متلى بوسوسة الشيطان وهذه الآفة غير حاصلة للملائكة -
 الرابع - ان شبهات الشر اكثر وذلك لان من حملة الشهات القوية ربط الحوادث
 الارضية بالاتصالات الفلكية والماسحات الكوكبية والملائكة ليس لهم هذا
 النوع من الشهة لانهم سكان السماوات مشاهدون لحواله فيعلمون بالضرورة
 انها ليست باحياء ولا باطقة بل هي معتقرة الى التدبير كافتقار الارضيات فثبت
 بهذه الوجود ان طاعات الشر اصل -

واما قلنا - ان الاشق اصل للاص والقياس اما المص فقوله عليه السلام (افضل
 الاعمال احمرها) (١) اي اشقها وقال عليه السلام لما نشأ رضى الله عنها (احرك على
 قدر تمك وبصك) (٢) واما القياس - فهو ان الطاعات السهلة والطاعات الشاقة
 لو اشتركا في قدر الثواب لكان تحمل ذلك اقدر من الشقة الرائدة حالية عن العائدة
 ضرر او تحمل الضرر الحالى عن العائدة محذور قطعاً فكان يجب ان تحرم عليه تلك
 الطاعة الشاقة ولما لم يكن كذلك علمنا ان الاشق اكثر ثوابا -

الحجة الرابعة - قوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران
 على العالمين) والعالم عبارة عن كل ما سوى الله تعالى فيكون معنى الآية ان الله اصطفى
 آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على كل المحلوقات ترك العمل به فيمن لم يكن
 نبيا من آل ابراهيم وآل عمران فيبقى معمولاً في حق الانبياء -
 فان قيل - يشكل هذا قوله تعالى في بنى اسرائيل (واني فصلتكم على العالمين)
 وبه لو كان الامر كما ذكرتم لرم تفصيل انبياء بنى اسرائيل على محمد صلى الله عليه
 وآله وسلم -

والجواب - تحمل التخصيص في آية لا نوح تحمل في سائر الآيات وايضا شرط
 العالم ان يكون موحودا ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم ما كان موحودا حال وجود
 انبياء بنى اسرائيل اما الملائكة فاهم موحودون حال وجود محمد عليه السلام فظهر

الفرق -

الحجة الخامسة - الملائكة لهم عقول بلا شهوة والهمائم لها شهوة بلا عقول والادمي له عقل وشهوة ثم ان الادمي ان رجع شهوته على عقله كان احسن من الهميمة قل تعالى (اولئك كالاغنام بل هم اضل) فعلى هذا القياس اور جمع عقله على شهوته وحب ان يكون افضل من الملك - هذا ملخص دلائل من فصل الانبياء على الملائكة -

واما الدين - قالوا بتفضيل الملائكة على الانبياء فقد تمسكوا بوجوه -

الحجة الاولى - قوله تعالى (لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون) فهذا يقتضي ان تكون الملائكة افضل من المسيح ألا ترى انه يقول ان فلا لا يستنكف الورير من خدمته بل السلطان ولا يقال انه لا يستنكف الساطن من خدمته بل الورير فلما ذكر المسيح اولاً ثم الملائكة ثانياً عليهما ان الملائكة افضل من المسيح -

والاعتراض عليه من وجوه -

الاول - ان محمداً عليه السلام افضل من المسيح ولا يارم من كون الملائكة افضل من المسيح كوجه افضل من محمد صلى الله عليه وآله وسلم -

الثاني - ان قوله تعالى ولا الملائكة المقربون صيغة الجمع فتناول الكل فهذا يقتضي كون مجموع الملائكة افضل من للمسيح فلم يلم انه يقتضي كون كل واحد من الملائكة افضل من المسيح -

والثالث - ان الواو في قوله تعالى (ولا الملائكة المقربون) حرف العطف وهو يبعد الجمع المطلق ولا يعيد الترتيب على ما ذكرناه في اصول الفقه واما المثال الذي ذكرتموه فليس بحجة لان الحكم الكلي لا يشت بالمثال الجزئي ثم انه معارض بمسألة الامثلة كقولك ما اعاني على هذا الامر لا يريد ولا عمر وهذا لا يعيد كون المثالين في الذكر افضل من المتقدم ومنه قوله تعالى (ولا الهدي ولا الملائد ولا آمين) (البيوت الحرام) ولما اختلفت الامثلة امتنع التعويل عليها -

ثم التحقيق في هذه المسألة انه اذا قيل هذا العالم لا يستكف الوريد من خدمته ولا السلطان فمن علم بمقتولها ان السلطان اعظم درجة من الوريد فعلمها ان العرض من ذكر الثاني هو المصلحة فهذه المصلحة اما عرفها هذا الطريق لا بمجرد الترتيب في الدكر فهما في هذه الآية لا يمكن ان يعرف ان المراد من قوله تعالى (ولا الملائكة المقربون) بيان المصلحة الا اذا عرفنا قبل ذلك ان الملائكة المقربين افضل من المسيح وحيث يتوقف صحة الدليل على صحة المدلول وذلك دور -

الرابع - هب ان هذه الآية دالة على ان منصب الملك اعلى واريد من منصب المسيح لئلا يتدل على ان تلك الريادة في جميع المناصب او في بعضها فانه اذا قيل هذا العالم لا يستكف من خدمته الوريد ولا السلطان فهو لا يهيد الا ان السلطان اكل من الوريد في بعض الاشياء وهو القدرة والسلطة ولا يهيد كون السلطان اريد من الوريد في الرهد والعلم -

اذا نلت هذا - فمن يقول بموجبه وذلك لان الملك افضل من الشر في القدرة والقوة والبطش فان حريثيل عليه السلام قلع مدائن اوط والشر لا يقدر على شيء من ذلك فلم قلتم ان الملك افضل من الشر في كثرة الثواب الحاصل بسبب مرید الخشوع والعبودية -

وتمام التحقيق - ان الفصل المحتام فيه في هذه المسئلة هو كثرة الثواب ثم ان كثرة الثواب لا تحصل الا بهاية التواضع والخصوع وكون العبد موصوفاً بهاية التواضع لله تعالى لا يلائم صيرورته مستكفاً عن عبودية الله تعالى بل يبا فيها ويباقصها فامتنع ان يكون المراد من الآية هذا المعنى اما ان تصاف الشخص بالقدرة الشديدة والقوة الكاملة فانه مما سبب للتمرد وترك العبودية والبصاري لما شاهدوا من المسيح عليه السلام احياء الموتى وبراء الاكبه والارض ارحوه بسبب هذا القدر من القدرة عن عبودية الله تعالى فقال تعالى (لن يستكف المسيح ان يكون عبداً لله) ان عيسى لن يستكف بهذا القدر من القدرة عن عبوديتي ولا الملائكة المقربون الذين هم موقه في القدرة والبطش والاستلاء على عالم السموات والارضين

والاربعين وبهذا الوحة تنظم دلالة الآية على ان الملك افضل من الشر في القدرة والبطش والشدة لكنها لا يدل الامة على ان الملك افضل من الشر في كثرة الثواب او يقال انهم انما ادعوا آلهية المسيح لانه حصل من غير ان يقيم لهم الملائكة حصلوا لان اب ولا من ام فكانوا اعجب من عيسى في هذا الباب مع انهم لا يستكفون عن عوبيه الله تعالى -

الحجة الثانية - لم قال تفضيل الملك على الشر التمسك بقوله تعالى (ومن عباده لا يستكفرون عن عبادته) والاستدلال به من وجهين -

الاول - انه تعالى احتج بعدم استكبار الملائكة عن عبادته على ان الشر يجب ان لا يستكبر واعيا فلو كان الشر افضل من الملائكة لما تم هذا الاستدلال فان السلطان اذا اراد ان يقررء على رعيته وحب طاعتهم له فانه يقول الملوك لا يستكفرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين - وبالجملة فظاهر انه يلزم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بالقوى على الاصعب -

الثاني - انه تعالى قال ومن عباده وهذه العبدية ليست عبدية بالجهة بل عبدية بالعصيلة والقرينة -

والاعتراض على الوحة الاول - لعل المراد ان الملائكة مع شدة قوتهم لا يتمردون عن طاعة الله فاما بالشر يتمردون عن طاعة الله مع عاية قصورهم وحقارتهم وهذا يوجب كون الملك اقوى من الشر لكنه لا يوجب كونه افضل من الشر بمعنى كثرة الثواب -

وعلى الوحة الثاني - انه معارض بقوله تعالى في صفة الشر (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى (انا عبد المكسرة قلوبهم) وهذا افضل لانه قال في صفة الملائكة انهم عدد ربهم وقال في صفة المكسرة قلوبهم ان ربهم عندهم -

الحجة الثالثة - عبادات الملائكة اشق فيكون افضل انما قلنا انها اشق لوجوده -

الاول - انهم آمنون من الآفات التي يكون الشر حائفا منها مثل العرق والحرق

والقتل والمرض والحاجة والشقاوة والكفر والمعصية وايضا فالسماوات التي
 هي مساكنهم واما اكثهم كالحيوان والساكنين الطيبة بالنسبة الى الارض وكل
 من كان تعممه اكثر وحوه اقل كان تمرده اشد ولهذا قال تعالى (حتى اذا
 ركروا الى الملك دعوا الله مخلصين له الدين فلما اهلهم الى الراد اهلهم يشركون) ثم ان
 الملائكة مع كثرة اسباب النعم والتمرد ممد خلقوا بقوا مشتغلين بالعبادة حاشعين
 وحيين مشفقين لا يلتفتون الى نعيم الحيوان واللدات بل بقوا مقلين على الطاعات
 الشاقة موصوفين بالمرع الشديد وكأنه لا يقدر احد من بني آدم ان يبقى كذلك
 يوما واحدا فصلا على تلك الاعصار المتطاولة ويؤكده قصة آدم عليه السلام فله
 اطلق له في جميع مواضع الحجة بقوله تعالى (فكلامها رعدا حيث شئنا) ومعها من
 شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في الشر وهذا يدل على ان طاعتهم اشق من
 من طاعة الشر -

الوجه الثاني - في بيان ان طاعتهم اشق ان انتقال المكلفين من نوع عبادة الى نوع
 آخر كالانتقال من نستان الى نستان اما الاقامة على نوع واحد فاما تورث الملافة
 ولهذا السبب جعلت التصانيف مقسومة بالابواب والفصول وجعل كتاب الله
 مقسوما بالسور والاحكام والاعشار ثم ان الملائكة كل واحد منهم يواطى على
 عمل واحد لا يعدل عنه الى غيره كما قال تعالى (يسبحون الليل والنهار لا يفترون)
 وقال حكاية عنهم (وانا لحن الصافون وانا لحن المسبحون) ثبت مما ذكرنا ان
 عبادتهم اشق واذا ثبت هذا وحب ان يكونوا اكثر ثوابا لقوله عليه السلام افضل
 العبادات (١) احمرها والاعتراض عليه معارض مما ذكرنا ان عبادات الشر اشق
 فتكون افضل -

الحجة الرابعة - عبادات الملائكة ادوم فوجب ان تكون افضل -

اما قلنا ادوم لقوله تعالى (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) وعلى هذا التقدير
 لو كانت اعمارهم مساوية لآعمار البشر لكانت طاعتهم اكثر وادوم فكيف
 ولا نسبة لعمر كل البشر الى عمر الملائكة -

واما قلنا - ان الادوم افضل لوجوه احدها ان الادوم اشق وكان افضل وقد بينا هذا الوجه -

الثاني - قوله عليه السلام (افضل العباد من طال عمره وحسن عمله) والملائكة اطول اعمارهم عملا فوجب ان يكونوا افضل العباد -

والثالث - قوله عليه السلام (الشيخ في قومه كالمسيح في امته) وهذا يقتضي ان يكون الملك فيما بين الشر كالسيح في الامة وذلك يوجب فضلهم على الشر -

ارابع - ان طاعات الملائكة مساوية لطاعات نبي آدم في الخوف والخشية قال تعالى (يحافظون دينهم من فوقهم) وقال (لا يسقونه بالقول وهم امره يعملون) وقال (وهم من خشيته مشفقون) وقال تعالى (حتى اذا فرغ عن قولهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير) فهذه الآيات دالة على ان غاية خشوع الملائكة وخضوعهم ان لم يكن اريد من خشوع الشر وخضوعهم فلا يكون اقل منه -
اذا ثبت - هذا فقول طاعات الملائكة مساوية لطاعات البشر في الكيفية الموحدة للثواب وهي الخشوع والخضوع واريد منها في المدة والدوام فوجب القطع بان ثوابهم اريد واكثر -

الحجة الخامسة - الملائكة اسبق في العبادة من الشر والاسبق افضل امامهم اسبق فلا شك فيه ومن المعلوم انه لا حصة من حصال الدين الاوهم ائمة مقتدون فيها بل هم المشئون العامرون بطرق الدين - واما ان الاسبق افضل فلو جهل -
الاول - قوله تعالى (والسائقون السابقون اولئك المقربون) -

الثاني - قوله عليه السلام (من سس حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم اقيامة) وهذا يقتضي ان يكون قد حصل للملائكة من الثواب كل ما حصل للانبيا مع زيادة الثواب التي استحقوها بافعالهم التي اتوا بها قبل خلق الشر -

الحجة السادسة - الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول افضل من الامة -
بيان المقدمة الاولى - قوله تعالى (علمه شديد القوى - يرسل الروح الامين على قلبك - يرسل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده) -

وأما ان الرسول افصل من امته فلوحيين -

الاول ان رسول الشر افصل من امته فكدا ههما -

فان قيل العرف ان السلطان اذا ارسل واحدا الى جمع عظيم ليكون متوليا لأمورهم وحاكما فيهم فذلك الشخص افصل من ذلك الجمع وأما اذا ارسل شخصا واحدا الى شخص واحد لاجل الاعلام فالظاهر ان الرسول اقل حالا من المرسل اليه كما اذا ارسل الملك عمده الى الوريث -

قلنا - هذا مدفوع لان حريثيل عليه السلام معوث الى كافة الالبياء والرسول من الشر وحريثيل عليه السلام رسول وامته كل الالبياء فعلى القانون الذى ذكره السائل يلزم ان يكون حريثيل افصل منهم -

الوجه الثانى - ان الملائكة رسل الله لقوله عز وجل (حائل الملائكة رسلا) والملك اما ان يكون رسولا الى ملك آخر واما ان يكون رسولا الى الشر وعلى التقديم فالملك رسول وامته ايضا رسل واما الرسول الشرى فهو رسول لكن امته ليسوا رسل ومعلوم ان الرسول الذى تكون كل امته رسلا افصل من الرسول الذى لا يكون احد من امته رسولا فثبت فصل الملائكة على الشر من هذه الجهة ولان ابراهيم عليه السلام كان رسولا الى لوط وكان افصل منه وموسى كان رسولا الى الالبياء الذين كانوا فى عسكره وكان افصل منهم فكدا ههما -
الجهة السابعة - الملائكة اتقى من الشر والاتقى افصل -

أما قلنا - اهم اتقى لاهم مبرؤن عن الرلات وعن الميل اليها لان خوفهم دائم فقل تعالى (يحافون ربه من فوقهم) وقال (وهم من خشيته مشفقون) والخوف والاسقاء ينافيان العزم على المعصية اما الالبياء عليهم السلام فلم يحل احد منهم عن شئ هو صغيرة او ترك مدبوب قال عليه السلام (ما ما احد الا عصى او هم بمعصية غير يحبى من ركر يا) -

أما قلنا - ان الاتقى افصل لقوله (ان اكرمكم عند الله اتقاكم) فاثبات الكرامة مقرونا بذكر التقوى يدل على ان تلك الكرامة معاملة بالتقوى بحيث كان التقوى

اكثر وحب ان تكون الكرامة والفضيلة اكثر -

لا يقال - فهذا يقتضى ان يكون يحى افضل من الاسباء ومن يجد عليه السلام لانه قال (ما من احد الا عصى او هم بمعصية غير يحى بن زكريا) -

لانا بقول - هذه الصورة حصت بدلالة الاجماع فيبقى الدليل حجة في سائر الصور الحجة الثامنة - الاسباء عليهم السلام ما استعصروا لاحد الا وندوا بالاستعمار لانفسهم ثم بعد ذلك استعصروا لغيرهم من المؤمنين قال آدم عليه السلام (ربما طلبها انفسا) وقال نوح (رب اعصر لى ولوالدى ولمن دخل بيتى مؤمنا) وقال ابراهيم (رب هب لى حكما وألحقنى بالصالحين) وقال موسى (رب اعصر لى ولا حى) وقال تعالى لمحمد عليه السلام (واستعصر لىك وللمؤمنين والمؤمنات) وقال (اعصر لك الله ما تقدم من دىك وما تأخر) واما الملائكة فابهم لم يستعصروا لانفسهم ولكن طلبوا المعصرة للمؤمنين من الشر قال تعالى حكاية عنهم (فاعصر للدين تابوا واسعوا سبيلك وقهم عذاب الحميم) وقال (ويستعصرون للدين آموا) ولو كانوا محتاجين الى الاستعمار لندوا فى ذلك بانفسهم لان دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير قال عليه السلام (اندأ بنفسك ثم من تعول) وهذا يدل على ان الملك افضل من الشر -

الحجة التاسعة - قوله تعالى (يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يكلون الا من اذن له الرحمن وقال صوا) والمقصود من شرح هذه الواقعة المبالغة فى شرح عظمة الله ولو كان فى الخلق طائفة قياهم بين يدى الله تعالى وتصرعهم فى حصرة الله اقوى فى الاسباء عن عظمة الله وكريائه من الملائكة اكان ذكرهم فى هدا امة م اولى ثم انه سبحانه كما بين عظمتة فى الدار الآخرة بذكر الملائكة فكذلك بين عظمتة فى الدار الدنيا بذكر الملائكة قل تعالى (وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم) وهذا يدل على انه لائسة لهم الى الشر الئنة -

الحجة العاشرة - قوله تعالى (وان عليكم لحافين كراما كاتين) وهذا عام فى حق جميع المكلفين من بنى آدم من يدخل فيه الاسباء وغيرهم وهذا يقتضى كون

الملائكة افضل من الشر لوحيين -

الاول - انه تعالى جعلهم حطة لى آدم والحافظ للكف من المعصية لاند وان يكون اعدى الخطا والمعصية من المحفوظ بهذا يقتضى كونهم ابعد عن المعاصى واقرب الى الطاعات من الشر وذلك يقتضى مرید الفصل -

والثاني - انه سبحانه وتعالى جعل كتابهم حجة للشرى والطاعة وحجة عليهم فى المعاصى وذلك يقتضى ان يكون قولهم اولى بالقول من قول الشر ولو كان الشر اعظم حالا منهم لكان الامر بالعكس ويقرب من هذا الدليل (١) التمسك بقوله تعالى (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا يعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم) واجمعوا على ان هذا الرصد هم الملائكة وهذا يدل على ان الاشياء عليهم السلام لا يصيرون مأمومين من التحليل فى الوسى الاناعة الملائكة وتقوتهم وكل ذلك يدل على الفصل الطاهر -

الحجة الحادية عشر - قوله تعالى (آمى الرسول بما اوتى اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله) فبين تعالى انه لا بد فى صحة الايمان من الايمان بهذه الاشياء فبدأ بنفسه وثنى بملائكته وثالث بكتبه ورابع برسوله وكذا فى قوله (شهدا لله انه لا اله الا هو والملائكة واولو الالم) وفى قوله (ان الله وملائكته يصلون على النبى) وقال الله تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس) والتقديم فى الذكر يدل على التقديم فى الشرف والدليل عليه ان تقديم الادون على الاشرف فى الذكر قبيح عرفا فوجب ان يكون قبيحا شرعا اما انه قبيح عرفا فلأن الشاعر لما قال (كفى الشيب والاسلام للراء باهيا) قال عمر رضى الله عنه لو قدمت الاسلام لا عطيتك ولما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبين المشركين وقع التارخ فى تقديم الاسم وهذا يدل على ان التقديم فى الذكر يدل على مزيد الشرف والمصل وادانت انه كذلك فى العرف وحب ان يكون فى الشرح كذلك لقوله عليه السلام (ما رآه المسلمون حسا فهو

عبد الله حسن

الحجة الثانية عشر - الملك اعلم من الشر والاعلم افضل -

انما قلنا انه اعلم - لان حرثيل كان معلما لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم بدليل قوله تعالى (علمه شديد القوى) والمعلم لا بد وان يكون اعلم من المتعلم - وايضا فالعلوم قسبان عقلية ونقلية -

فاما العقلية - فيها ماهو واجب كالعلم بدات الله وصفاته ولا يحور وتوقع التقصير فيها للملائكة وللانبياء ومنها ما ليس بواجب وهو كالعلم بكيفية مخلوقات الله وما فيها من العجائب كالعلم باحوال العرش والكرسى واللوح والعلم بالحكمة والدار وطباق السموات واصناف الملائكة وانواع الحيوانات في المغاور والجمال والحدار ولا شك ان حرثيل عليه السلام اعرف بها لانه اطول عمرا واكثر مشاهدته لها فكان علمه بها اكثر واكمل -

واما العلوم النقلية التي لا تعرف الا بالوحى فهي لم تحصل لمحمد عليه السلام ولا لسائر الانبياء الا من جهة حرثيل عليه السلام فيستحيل ان يكون لمحمد فيها فضيلة على حرثيل واما حرثيل عليه السلام فانه كان هو الواسطة بين الله تعالى وبين جميع الانبياء فهو عالم بكل الشرائع المصاحبة والخاصة وهو ايضا عالم بسرائر الملائكة وتكاليهم ومجد عليه السلام ما كان عالما بشيء من ذلك فثبت ان حرثيل اعلم من مجد عليهما السلام فوجب ان يكون افضل منه لقوله تعالى (هل نستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) اقصى ما في الباب ان يقال ان آدم عليه السلام علم الاسماء كلها ولم تعلمها الملائكة ولكن الطاهر ان العلم بالحقائق والشرائع افضل من العلم بالاسماء فكان حرثيل عليه السلام افضل من آدم عليه السلام -

الحجة الثالثة عشر - لما نتكلم في حق حرثيل ومجد عليهما السلام ونقول ان حرثيل افضل من مجد والدليل عليه قوله تعالى (انه لقول رسول كريم) وقد وصف الله تعالى حرثيل ستة من صفات الكمال -

احدها - كونه رسولا من عند الله - وثانيها - كونه كريما عند الله - وثالثها - كونه

دا قوة عدا الله ومعلوم ان قوته عدا الله لا تكون الا قوته على الطاعات وتحصيله
بالذكر في معرض المدح يدل على ان تلك القوة غير حاصلة لغيره -
ورابعها - كونه مكيبا عدا الله - وخامسها - كونه مطاعا في علم السموات وهذا
يقتضى ان يكون مطاعا لكل الملائكة لان الاطلاق وعدم التقييد في معرض
المدح يعيد ذلك - وسادسها - كونه امينا في كل الطاعات وفي تسليم وحى الله تعالى
الى الانبياء -

ثم انه سبحانه وتعالى بعد أن وصف حرثيل عليه السلام بهذه الصفات المألعة (١)
وصف محمدا عليه السلام بقوله (و اما صاحبكم محمداً) ولو كان محمداً مساوياً لحرثيل
في صفات الفصل او مقارباً له لكان وصف محمداً بهذه الصفة بعد وصف حرثيل
بتلك الصفات العالية عصا (٢) من منصب محمداً عليه السلام وتحقير الشأنه وذلك غير
حائر فدلّت هذه الآية على انه ليس لمحمد عند حرثيل عليهما السلام من المراتبة
والقدر والرتبة الا ان يقال انه ليس محمداً -

فان قيل - لم لا يجوز أن يكون قوله تعالى (انه لقول رسول كريم) صفة لمحمد
لا لحرثيل عليهما السلام -

قلنا - لان قوله (ولقد رآه بالافق المبين) يبطل ذلك -

الحجة الرابعة عشر - قوله تعالى (ما هذا بشر ان هذا الاملك كريم) والمراد من
هذه النسبة اما نسبة يوسف بالملك في صورته اولى سيرته والثاني اولى لانه شبهه
بالملك الكريم والملك اما يكون كريماً بالسيرة لا بالصورة فتستلزم ان المراد تشبيهه
بالملك في معنى دواعي الشهوة وهي الحرص على طلب اللذات الحسية واثبات صفة
ذلك وهي صفة الملائكة وهي عص الصبر ومع النفس عن الميل الى المحرمات
فدلّت هذه الآية على اطمأن العقلاء من الرجال والنساء والمؤمن والكافر على
احتصاص الملائكة بالدرجات العاتقة على درجات البشر -

فان قيل قول المرأة (فذلك الذي امتنى فيه) يقتضى ان يكون تشبيه يوسف
بالملك اما وقع في الصورة لافي السيرة لان ظهور عذرها من شدة عشقها اما وقع

في الصورة نسب فرط يوسف في الجمال لانسب قرطه في الرهد -

قلنا - ان شدة عشقهاله يحتمل ان تكون نسب غاية ردهه لان الاسان حرص على ما مع منه وكل ما كان اعراض المعشوق اكثر كان شدة عشق العاشق اكثر -
الحجة الخامسة عشر - قوله تعالى (وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفصيلا)
ومحاولات الله تعالى اما المكلفون او ما عداهم ولاشك ان المكلفين افضل من غيرهم اما المكلفون فهم اربعة انواع الملائكة والانس والجن والشیاطين ولاشك ان الانبياء افضل من الجن والشیاطين فلو كان افضل ايضا من الملائكة لزم ان يكون افضل من جميع المخلوقات فكان يسعى ان يقول وفضلناهم على كل من خلقنا وعلى هذا التقدير يصير لفظ كثير صائغا وذلك غير حائر فعلمنا انه ليس افضل من الملك -

فان قيل هذا تمسك بدليل الخطاب وهو ان تخصيص الكثير بالناس كريدل على ان حال الباقي بخلافه وايضا فهم ان حسن الملائكة افضل من حسن الشر اكن لا يلزم ان يكون كل فرد من افراد هذا الجنس اشرف من كل فرد من افراد ذلك الجنس وايضا يحور أن يكون المراد وفضلناهم في الكرامة المذكورة في اول هذه الآية وهي الكرامة في حسن الصورة ومريد الدكاء والقدرة على الاعمال العجيبة -

وإذا ثبت هذا فنقول نحن نسلم ان الشر ليس افضل من الملائكة في هذه الامور لكن لم قلم انه ليس افضل منه في كثرة الثواب -

قلنا - اما السؤال الاول فحواله من وجهين احدهما هب انه تمسك بدليل الخطاب الا انه حجة بدليل ان من قال اليهودي اذا مات لا يبصر شيئا فانه يصحك من هذا الكلام لعله انه لما كان المسلم كذلك لم ينسب له كرامة يهودي فائدة وهذا يدل على ان تخصيص الشيء بالناس كريدل هو الحكم عما عداه -

والثاني - ان هذا ليس تمسكا بدليل الخطاب بل هو تمسك بانه لو كان الشر بمصلا على الكل لكان لفظ الكثير صائغا ومعلوم انه غير حائر -

واما السؤال الثامن فحواه انا انما متمسك بهذه الآية في بيان ان حسن الملك افضل من حسن الشر لا في بيان احوال الافراد واذانت هذا التفاوت في الحسن كان الظاهر فصل الفرد على الفرد الا عند اثبات التعارض -

واما السؤال الثالث - فحواه ان قوله ولقد ذكرنا نبي آدم يتناول تكريمهم بالهداية والتوفيق للطاعة فقوله ومضلما هم يجب ان يكون عائدا الى كل واحد من هذه الاحوال -

للحجة السادسة عشر - قوله تعالى (قل لا اقول لكم عدى حرائى الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم لى ملك) وهذا يدل على ان حال الملك اشرف -

للحجة السابعة عشر - قوله تعالى (ما بها كما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين) وهذا يدل على ان منصب الملك اشرف - وفي هذين الدليلين اثبات دقيقة -
للحجة الثامنة عشر - قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى (اداد كرى عدى في ملاذ كرتة في ملاذ خير من ملاذته) هذا يدل على ان الملائكة اشرف -

للحجة التاسعة عشر - لاشك ان كمال حال الاحساد لا يحصل الا عند اتصال الارواح بها والملائكة ارواح محضة والחסد حسم كتيف استنار بورد الارواح ثم ان كمال هذه الارواح هو ان تتصل بعالم الملائكة كما قال تعالى (يا ايها النفس المطمئنة ارحى الى ربك راضية مرضية فادخلى في عبادى) فجعل حال كمال الارواح المنفصلة من هذا العالم ان تدخل في عبادته واولئك العباد ليسوا الا الملائكة فان قوله - يا ايها النفس المطمئنة - خطاب مع جميع الارواح الشريفة والعباد الذين يتصل بهم جميع الارواح الشريفة ليسوا الا الملائكة وايضا قل في شرح عظم نواب المطيعين (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم) فجعل تسليم الملائكة عليهم مبرة عالية ودرجة عظيمة لهم ولولا ان عالم الملائكة اشرف لم يكن اتصال الارواح الشريفة بهم سببا لسعادة هذه الارواح الشريفة -

للحجة العشرون - الملائكة مبرؤون عن الشهوة والعصب والخيال والوهم وهذه الصغات هي الحجب القوية عن تحلي انوار الله تعالى ولا كمال الا بحصول ذلك التحلي

التجلى ولا نقصان الا محصول ذلك الحجاب فلما كان هذا التجلى لهم حاصلًا ابدأ ،
 وفي اكثر الاوقات تكون الارواح الشريفة محجوبة عن ذلك التجلى ، علمًا
 انه لاسمة لكما لهم الى الكمالات الشريفة والذي يقال الخدمة مع كثرة العوائق
 ادل على الاخلاص من الخدمة بدون العوائق كلام حيا الى لان المقصود من حملة
 العادات والطاعات حصول ذلك التجلى فاي موصع كان حصول ذلك التجلى فيه
 اكثر وعن المعاقب اعد كان الكمال والسعادة اتم ولهذا قال في صفة الملائكة
 (يستحون الليل والنهار لا يفترون) وقال عليه السلام (انه ايمان على قلبي واني
 لاستعراقه في اليوم واللييلة سبعين مرة)

الحجة الحادية والعشرون - الروحانيات فصلت على الحسابات من وحوه -
 احدها انها نورانية علوية والحسابية طلبانية سفلية -

وثانيها ان علومها اتم وذلك لان الحكماء رعموا (١) ان الروحانيات السأوية
 مطلعون على اسرار المعينات ما طرون في اللوح المحفوظ ابدأ عالمون بكل ما سيوحه
 في المستقل وكل ما وحدث في الماصى -

وثالثها - ان علومهم عملية كلية دائمة وعلوم الشر ما قصة انفعالية مقطعة -
 ورابعها - ان اعمالهم اتم لانهم دائماً يواطون على الخدمة يستحون الليل والنهار
 لا يفترون لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا عجلة الا بدأ ان وطعامهم
 التسبيح وشرابهم التقديس والتمجيد واسمهم بذكر الله وفرحهم بخدمة الله
 متجردون عن العلائق الدنية مروؤن عن المحب الشهوانية والعصية فاي احدهما
 من الآخر -

وحامسها - الروحانيات لهم قدرة على تعبير الاحسام وتقليب الاحرام والقدرة
 التي لهم ايست من حس القوى المراحية حتى يعرض لها كلال واثوب ثم انك
 ترى السطية (٢) الصعيفة من الهات في بدو بموها فتفق الاحجار وتشق الصخور و
 ذلك الاقوة فاصت عليها من حواهر القوى السأوية (٣) فطبك بتلك القوى السأوية
 فالروحانيات هي التي تنصرف في الاحسام السفلية نقايا وتصريها لا يستقاون

حمل الثقال ولا يستصعبون نقل الحمال فالرياح تهب تتحرى كاتها والسحاب تعرض وتزول بتصرفاتها والزلزال تطرأ بقوتها والآثار العلوية تحدث بمعونتها والكتاب الكريم ناطق بذلك كما قال (فالمقسات امرا) وقال (فالمدبرات امرا) ومعلوم ان شيئا من هذه الاحوال لا يصدر عن الاحوال (١) الشريفة فإين احدهما من الآخر -
 الصفحة الثانية والعشرون - الروحانيات محتصة بالهياكل الشريفة وهى السيارات السبع وسائر التوائت والافلاك لها كالانسان والكواكب كالقلوب والملائكة كالارواح فمسة الارواح الى الارواح كسمة الانسان الى الانسان ثم انا علم ان اختلاف احوال الكواكب والافلاك يتأدى لحصول الاختلافات فى احوال هذا العالم فانه يحصل من حركات الكواكب اتصالات مختلفة من التباين والتسديس والتربع والمقابلة والمقارنة وكذلك مناطق الافلاك قارة يطبق بعضها على بعض وهو الرق وعنده تطل عمارة العالم واخرى يفصل بعضها عن البعض وذلك هو المتق وعنده ستقل العمارة فى هذا العالم السفلى من حاب الى حاب ودارأيا ان هياكل العالم العلوى مستولية على هياكل العالم السفلى فكذا ارواح العالم العلوى يجب ان تكون مستولية على ارواح العالم السفلى لا سيما وقد دلت المباحث الفلسفية على ان ارواح هذا العالم معلولات ارواح العالم العلوى وبسمة كمالات هذا العالم معلولات لكمال ذلك العالم وكمالات هذه الارواح الى ارواح ذلك العالم وكمالاته كالشعلة الصغيرة المسماة الى قرص الشمس وكالقطرة الصغيرة فى البحر الاعظم فهذه الارواح الشريفة كاندريات واما البحار والعمون والحبال والمعادن فهى كالارواح العلوية فكيف يمكن ان يقابل احدهما بالآخر فهذا حكاية ادلة العرفى فى هذه المسئلة على الاختصار -

المسئلة الرابعة والتلتون

فى كرامات الاولياء

المعتزة يكرونها وواقفهم الاستاذ ابو اسحق من اصحابه واكثر اصحابه يشتومها و

(١) مص - الاعى الارواح - وهو خطأ والصواب لا يصدر عن الارواح -

قال ابو الحسين المصري من المعتزلة لما وحوه ثلاثة -

الحجة الاولى - ان حدوث الحمل لمريم من غير الدكر من حوارق العادات وحصور الررق عندها من غير سب طاهر من حوارق العادات وانها ما كانت من الاشياء فوجب ان يقال ان تكون هذه الوقائع من كرامات الاولياء -
وان قيل لم لا يحور ان يقال ان تلك الحوارق كانت معجرات لبي ذلك الرمان وهور كريا عليه السلام -

قلنا - هذا باطل او حوه الاول - ان المعجزة لاند وان تكون امرا طاهر للمكرين حتى يمكن الاستدلال بها على المكرو و ظهور حر ثل عليه السلام لمريم وحملها من غير دكر ما كان يطاع عايه احد الامرم فكيف يمكن حمل هذه الاشياء معجزة لركريا عليه السلام -

ثانيها - ان عند ظهور المعجزة لبعض الاشياء لاند وان يكون الرسول حاضر اولاند وان يكون القوم حاضرين حتى يتمكن ذلك الرسول من الاستدلال بذلك المعجزة وفي الوقت الذي كان يقول حر ثيل عليه السلام لمريم (وهري ايك محذع الحاجة تساقط عليك رطبا حيا) ما كان ركريا حاضرا هناك حتى يستدل بظهور هذه الحوارق على سوة نفسه بل ما كان احد من الشرهناك حاضرا بدليل قوته تعالى (فاهارين من الشر احدا بقولي ابي بدرت للرحمن صوما) فطل القول بان هذه الاشياء معجزة لركريا عليه السلام -

ثالثها - ان حصول المعجزة لاند وان يكون بالتماس الرسول و كان ركريا عليه السلام عافلا عن كيفية حدوث هذه الاشياء بدليل قوته تعالى (كلما دخل عايها ركريا المحراب وحد عند هاررقا قال يا مريم ابي لك هذا قالت هو در عند الله) و ان هذا على ان ذلك ما كان معجزة لركريا عليه السلام -

و انعمها - انه تعالى دكر هذه الحوارق في معرض تعظيم حال مريم ولم يذكرها معها ما يسمر بمحملها معجزة لاحد من الاشياء واو كان المقصود منها اظهار تسمدين ركريا لاطهار كرامة مريم لكان دكر ركريا عند دكر هذه الحوارق اولى من دكر مريم

فلما لم يكن الامر كذلك علمنا ان المقصود منها اكرام مريم لاتصديق ذكرها -
الحجة الثانية - ان الله تعالى اتى اصحاب الكهف ثلاث مائة ستة واريد في اليوم
احياء من غير آفة وهم ما كانوا من الالبياء فوجب ان يكون هذا من باب
الكرامات -

فان - قيل لم لا يحور ان يقال ان ذلك معجزة لبعض الالبياء وان كما ما عرفناهم
قلما هذا باطل من وجهين -

الاول - ان تلك الاحوال لو كانت معجزة للالبياء لما حاروا حقاؤها لكرمها حثها
في احداثها حيث قالوا (ولا يشعرون بكم احدا) -

والثاني - هو ان بقاء قوم مدة ثلث مائة ستة احياء لا يمكن ان يصير معلوما
للخلق ولا لا يمكن ان يصير معلوما للخلق لا يمكن جعله معجزة دالة على صدق
مدعى السوء فتنت ان هذا لا يصالح ان يكون معجزة فلم يبق الا ان يكون كرامة -
الحجة الثالثة - ان تشریف الله تعالى عنده بمعرفته ومحنته اعظم واعلى من اعطائه
رعيا في المفارقة اوسقيه شربة من الماء فاذا لم يعد الاول كيف يعد الثاني -
واحتج - المكرون بوحوه -

الحجة الاولى - ان تحوير الكرامات يعصى الى القول بالسفسطة لا با اذا حورنا
الكرامات فلعل الله تعالى قلب الحمل يا قوتا كرامة لبعض الاولياء ولعله حجب
الحر كرامة لولي ثان ولعله خلق هذا اللسان المشع في هذه الساعة كرامة
لولى ثالث وقس عليه ومعلوم ان تحويره يعصى الى الخيال -

الحجة الثانية - من شرط الدليل انه ايما حصل لا بد وان يحصل معه المدلول
وطهور الخوارق يدل على السوء فلو حصل في حق النبي عليه السلام وفي حق
غيره لخرح عن كونه دالا على صدق النبي عليه السلام وذلك باطل بالاجماع -

الحجة الثالثة - لو حار طهور هذه الخوارق في حق بعض الاولياء لخرطهوره في
حق الباقيين وعلى هذا التقدير فيحرج المحرق هذه العادات عن كونه دليلا على
السوء وعن كونه دليلا على الكرامة -

الحجة الرابعة - لو ظهرت هذه الحوارق على النبي وعلى غيره لم يبق لظهورها وقع ولا مرتبة كما ان المصعب الذي يصل اليه الشريف والحسيس فانه لا يبقى له وقع ولما اتفق العقلاء على ان ظهور هذه الحوارق مصعب عظيم علمها انه لابد وان يكون مخصوصا بالانبياء عليهم السلام -

الحجة الخامسة - وظهرت انكرامات على انسان ثم ادعى ذلك الانسان على احد ما لا فاما ان يطالعه بالنية او لا يطالب لا حائر ان يطالعه لانه طهرتلك الكرامة كمال حاله ودرجته عند الله ومتى كان كذلك امتنع ان يكون في ادعاء المال على الغير كادنا ولا يجوز ان لا يطالب بالنية لقوله عليه السلام (النية على المدعى واليمين على من انكر) ولما بطل القسمان علمنا انه لا يجوز ظهور الكرامة -

الجواب عن الشبهة الاولى - ان منكر الكرامة يلزمه ذلك الاشكال لانه ان اثبت للعالم فاعلا مختارا فلعل ذلك الفاعل فعل هذه الامور من قلب الحال دها والمب اليحار دما وما يشبهه اما من غير رعاية مصلحة عند من لا يوقف واعلية الله تعالى على رعاية المصلحة او لمصلحة لا يعرفها نحن عند من يوقف واعلية الله تعالى على رعاية المصالح -

واما من ينكر الفاعل المختار فيلزمه هذا الاحتمال ايضا لان سب حدوث الحوادث في هذا العالم تشكلات فلكية واتصالات كوكبية على مذهبه ولا يبعد ايضا ان يحدث في الملك تشكل عريب يوجب حدوث هذه الحوادث في هذا العالم فتست ان هذه الاشكال لارم على كل الفرق -

والجواب عن الشبهة الثانية - ان الكرامات والمعجزات وان اشتركا في كون كل واحد منهما امرا حارقا للعادة ولكن تمار المعجزة عن الكرامة من وحوه - احدها - ان الدعوى شرط في السوء وايست شرطا في الكرامة -

وثانيها - ان الحاصل في السوء ادعاء السوء وفي الكرامة اما ان لا تحصل الدعوى او ان حصلت لكنها لا تكون دعوى السوء بل دعوى الولاية -

وثالثها - ان المعجزة لا تكون لها معارضة والكرامة قد تكون لها معارضة -

والجواب عن الشبهة الثالثة - ان هذا الذي الرمتوه علينا لا رم عليكم في المعجرات وذلك لانه تعالى اذ ابعث جمعا كثيرا من الالبياء فاطهر على يد كل واحد منهم فلاحارقا للعادة فيشدد تصير الحوارق للعادات موافقة للعادات وذلك يقدح في كون المعجزة معجزة -

فان قلتم ان تكثير المعجرات انما محور شرط ان لا يصير احراق العادة عادة كان هذا هو حواما في الكرامات -

والجواب عن الشبهة الرابعة - ان دليل السوء ليس هو الفعل الحارق للعادة فقط بل هو الفعل مقرونا بدعوى السوء مع عدم المعارضة وهذا المجموع لا يحصل لغير الالبياء فلا يلزم سقوط وقعها -

والجواب عن الشبهة الخامسة - ان ظهور الكرامات عليه لا يوجب كونه صادقا في جميع الامور فلا حرم محور مطالبة بالبيبة وبالله التوفيق -

المسئلة الخامسة والتلتون

في احكام اثواب والعقاب وفيه فصول

الفصل الاول

في حكم الثواب والعقاب

اعلم ان المكلف اما ان يكون مطيعا او عاصيا فان كان مطيعا فالله تعالى يشيبه ورعم المصريون من المعركة ان اداء الطاعة علة لاستحقاق الثواب على الله تعالى ومدهما انه ليس لاحد على الله تعالى حق - لما وحوه -

الحجة الاولى - ان الانعام يوجب على الماعم عليه الاشتغال بالشكر والخدمة ونعم الله تعالى على العبد في الماصي وفي الحاصر كثيرة خارجة عن الحصر والاحصاء كما قال تعالى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وادا كان كذلك فملك للمعم السائلة توجب على العبد الاشتغال بالطاعة وبالشكر واداء الواجب لا يكون

لا يكون سببا لاستحقاق شيء آخر ووجب ان لا يكون استعلاء العبد بالطاعة علة
لاستحقاق الثواب على الله تعالى -

المحجة الثانية - لو كان العمل علة لوجوب الثواب لكان اما ان يتمتع من الله تعالى
ان لا يتيب او يصح فان امتنع ان لا يتيب فحيث يكون الصانع علة موحدة لذلك
الثواب لا فاعلا مختارا وان صح فتقدير ان لا يتيب ان لم يصح مستحقا للدم لم
يتحقق معنى الوجوب وان صار مستحقا للدم لزم ان يكون ناقصا لذاته مستكملا
بسبب ذلك الفعل الذي يجعله وذلك محال -

فان قيل انه تعالى اذا علم وجود شيء وان لم يصح منه تركه كان موحيا بالذات
وان صح لزم ان يكون قادرا على تجهيل نفسه وهو محال -

قلنا - قد ذكرنا ان علمه بالوقوع مع الوقوع الذي هو تنوع للقصد الى الايقاع
والصانع لا يكون مافيا للتنوع بخلاف فعل العبد فانه عند الخصم واقع بقدرة العبد
وارادته فلو صار ذلك الفعل سببا لان يحب على الله تعالى فعل الاثابة لزم ان يكون
العبد قد الحأ الله تعالى بذلك الفعل الى ايجاد الثواب الحأ لا يمكن من تركه
وهذا محال -

المحجة الثالثة - اما قد ذكرنا في مسألة حاق الافعال ان صدور الفعل عن العبد
يتوقف على الداعي وبما ان مجموع القدرة والداعي يوجب الفعل وادا كان كذلك
كان حصول الطاعة موحيا لفعل الله تعالى ومعلولا له وادا كان كذلك كان حصول
الطاعة من الله تعالى بفعل الفاعل لا يوجب عليه ثوابا فوجب ان تكون طاعات
العبد لا توجب الثواب على الله تعالى -

تنبيه الخصم - قوله تعالى (حراء مما كانوا يعملون) واماله من المصوص -
والحواب ان العمل عندما علامة حصول الثواب لا انه علة موحدة له وهذا التقدير
يكفي في اطلاق اسم الحراء على الثواب -

الفصل الثاني

اما المكلف المعاصي فهو اما ان يكون كافرا او غير كافر اما الكافر فهو على قول

اكثر الامة يبقى محلدا في النار واما العاصي الذي ليس بكافر وكانت معصيته كبيرة
فلامنة فيه ثلثة اقوال -

احدها - قول من قطع ناله لا يعاقب وهذا قول مقاتل بن سليمان وقول المرحئة
الحالصة -

وثانيها - قول من قطع ناله يعاقب وهو قول المعتزلة والحوارح -
وثالثها - قول من لم يقطع ناله يعاقب وهو قول اكثر الامة وهو المختار -
اما المرحئة فقد تمسكوا على صحة قولهم بآيات -

احداها - قوله تعالى حكاية عن موسى عليه لسلم (انا قد اوحى اليما ان العذاب على
من كذب وتولى) فهذه الآية صريحة في ان ماهية العذاب محتصة بمن كذب
بالله تعالى وكان موليا عن ديه من لم يكن مكذبا بالله ولا متوليا عن ديه لم يكن
للعذاب به تعلق -

وثانيها - قوله تعالى (كلما اتقى فيها فوح سألهم حررتها لم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا
نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء) الله تعالى احذر ان كل فوح يدخل النار
فلهم يقولون قد جاءنا نذير ولكن كذبناه وهذا صريح في ان كل من دخل النار
كان مكذبا بآياء الله تعالى فيقتضى ان من لم يكن كذلك لم يدخل النار -

وثالثها - قوله تعالى (فاذا نزلتم نارا تلطى لا يصلاها الا الاسقى الذي كذب
وتولى) -

لا يقال قوله تعالى اذ نزلتم نارا تلطى نار مخصوصة وهي محتصة بالاسقى الذي كذب
وتولى فلم قلتم ان سائر البيران لا يدخلها فساق اهل الصلاة -

لانا نقول جميع البيران لابد وأن تكون متلطية والآية دلت على ان النار المتلطية
تصيب الكفار وحيث يحصل المطلوب -

ورابعها قوله تعالى - ان الحرى اليوم والسوء على الكافرين (دلت هذه الآية
على اختصاص الحرى بالكافرين ثم ان كل من دخل النار فقد حصل له الحرى
بقوله تعالى (ربما انك من تدخل النار فقد احريقته) فلما لم يحصل الحرى الا للكفار

وحيث ان لا يحصل دخول النار الا لهم -

الحجة الخامسة - قوله تعالى (يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يعمر الدنوب جميعا) حكم بعمر ان الدنوب جميعا ولم يشترط فيه التوبة وذلك يدل على انه تعالى يعمر الدنوب قبل التوبة وبعدها -

فان قيل - فيلزم من دلالتها معمرة الكفر لانه من الدنوب -

قلنا هب ان هذا العام دخله هذا التخصيص فيبقى فيما عداه حجة وايضا لعط العباد في القرآن مخصوص بالمؤمنين قال تعالى (عباد يسر بها عباد الله) -

الحجة السادسة قوله تعالى (وان ربك لدومعرة للناس على ظلمهم) وكلمة على تفيد الحال كقولك رأيت الامير على اكله اي رأيت حال اكله فكذا همدلت الآية على انه تعالى يعمر لهم حال اشتغالهم بانظلم وحال اشتغالهم بانظلم يجمع حصول التوبة فعلمنا انه يحصل العمران بدون التوبة فيقتضي هذا الدليل حصول العمران للشرك لان الشرك ظلم بدليل قوله تعالى (ان الشرك لظلم عظيم) الا انه ترك العمل به لقوله تعالى (ان الله لا يعمران يسرك به) فيبقى حجة فيما عداه والفرق ان الكفر اعظم حالا من المعصية -

الحجة السابعة قوله تعالى (وهل ينجز الا الكفور) ولعط الكفور للملأعة فوحي ان يختص هذا الحكم بالكافر الاصل لا يقال هذا معارض بقوله تعالى (من عمل سوء ايجزه) لا بانقول لما وقع التعارض بين العفو والوعيد كان الرجحان لحاب العفو على ما سيأتي ان شاء الله تعالى في وحوه الترجمات -

الحجة الثامنة انه تعالى جعل المكلفين صنفين فقال (يوم تبيض وحوه وتسود وحوه فاما الذين اسودت وحوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون) فجعل كل من اسودت وحوههم من الذين كفروا بعد ايمانهم من اهل العذاب وجعل من ابيضت وحوههم من اهل التواب -

اقصى ما في الباب ان يقال يسكل هذا بالكافر الاصل الا بانقول حص العموم في هذه الصورة فيبقى حجة فيما سواها -

الحجة التاسعة - قواه تعالى (وحوه يومئذ مسعرة صاحكة مستشرة ووحوه يومئذ عليها عرة ترهقها فترة اولئك هم الكفرة الفجرة) -
وحه الاستدلال هذه الآية كما تقدم في الآية الثانية -

الحجة العاشرة - انه تعالى قسم المكلفين الى ثلاثة اقسام السابقون واصحاب الميمنة واصحاب المشأمة ثم ذكر ان السابقين واصحاب الميمنة في الجنة وان اصحاب المشأمة في النار ثم بين ان اصحاب المشأمة هم الذين يقولون (ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون) ولما ثبت ان اصحاب النار ليسوا الا اصحاب المشأمة وثبت ان اصحاب المشأمة هم الذين يمكرون البعث وحب ان يقال ان اصحاب النار ليسوا الا الذين يمكرون البعث فترك العمل به في حق سائر الكفار فيبقى حجة في المساق الحجة الحادية عشر - صاحب الكبيرة لا يحرق وكل من ادخل النار فقد احرى فصاحب الكبيرة لا يدخل النار واما قلنا ان صاحب الكبيرة لا يحرق لانه مؤمن وانؤمن لا يحرق -

اما قلنا انه مؤمن لقوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا واصلحوا بينهما فان بعث احدهما على الاخرى فقاتلوا اتي تسعى حتى تنفى الى امر الله) سماهم مؤمنين حال ما وصفهم بالمتبعي -

و بما قلنا ان المؤمن لا يحرق - لقواه تعالى (ان الاخرى اليوم والسوء على الكافرين) ولقوله (لا يحرق الله النبي واندوين آموامعه) ولقوله تعالى حكاية عن المؤمنين (ولا تحربا يوم القيمة) ثم قال تعالى (واستجاب لهم ربهم) فثبت ان صاحب الكبيرة مؤمن وثبت ان المؤمن لا يحرق فيأرم ان صاحب الكبيرة لا يحرق -

واما قلنا - ان كل من ادخل النار فقد احرى لقواه تعالى (انك من تدحل النار وهذا حريره) ولما ثبت هاتان المعضمتان ارم القطع بان صاحب الكبيرة لا يدخل النار - الحجة الثانية عشر - الايمان اقوى من الكفر ولما لم يجمع مع الكفر شي من الطاعات وحب ان لا يصر مع الايمان شي من المعاصي -

اخذة المألثة عشر - الكافر اذا اسلم اراد ان يواب اما به عتاب كمره فدل هذا على

ان ثواب الايمان اريد من عقاب الكفر وعقاب الكفر لاشك انه اريد من عقاب
 العسق فيلزم ان يكون ثواب الايمان ازيد من عذاب العسق بكثير وعند الحق
 والمقابلة يحصل ثواب الايمان لا محالة فوجب القطع بان المؤمن من اهل الجنة -
 لا يقال انه اذا كفر بعد ايمانه فعقاب كفره يزيل ثواب ايمانه -
 لا نأقول - هب انه كذلك لكن هذا الطريق لا يطهر ان عذاب العسق اريد من
 ثواب الايمان وبالطريق الذي ذكرناه يطهر ان ثواب الايمان اريد من عذاب
 العسق فكان الترجيح لدليلا والله اعلم -

الفصل الثالث

في حكاية ادلة المعترلة على القطع بالوعيد

اعلم اهم تمسكوا في المسئلة بالقرآن والا حار -
 اما القرآن - فمجموع ما يتمسكون به من الآيات مخصوذة في ثلاثة انواع -
 احدها - اهم تمسكوا بلفظ من في معرض الشرط ورعخوا انه يهيد العموم -
 وثانيها - اهم تمسكوا بصيغة الجمع مع دخول حرف التعريف فيها -
 وثالثها - تمسكوا بصيغة الدين -

اما النوع الاول فهو آيات - الحجة الاولى قوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله
 ويتعد حدوده يدخله نارا حارا لا فيها) ومعلوم ان من ترك الصلوة والحج والزكاة
 والصوم وقتل وورى ولا ط فقد تعدى الحدود -

فان قيل - الحدود لفظ جمع دخل فيه حرف التعريف فيفيد العموم فتعدى الحدود
 لا يصدق الا عند تعدى جميع الحدود وهو اما ان لا يكون ممكنا او يكون ممكنا لكنه
 لا يتبع الا في حق الكافر اما انه غير ممكن فلان من تعدى بالمجوسية لا يمكنه مع
 ذلك ان يتعدى باليهودية ومن تعدى بالعلل لا يمكنه في تلك الحالة ان يتعدى بالترك -
 وايضا - فان كان ذلك ممكنا الا انه لا يتحقق الا في حق الكافر فكاست الآية مختصة
 بالكافر -

قلنا - انه تعالى شرح حدود الميراث في مقدمة هذه الآية ثم قال (تلك حدود الله) فاصرف هذا الحد الى الحدود المذكورة فيما تقدم وهي حدود الميراث ثم قال (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده) فقله (ويتعد حدوده) لا بد وان يكون مصرفا الى الحدود المذكورة فيما قبل ذلك فثبت ان هذا الوعيد مختص بمن تعدى الحدود المذكورة في الميراث -

الحجة الثانية - قوله تعالى (ومن يقتل مؤمرا متعمدا فحراؤه حهم حالدا فيها) وادانته ان حراؤه ذلك وحب ان يصل اليه لقوله تعالى (ومن يعمل سوءا) يحرقه) -

لا يقال - الآية رات في بعض الكفار -

لا يقال - العرة عموم اللفظ لا مخصوص السب -

الحجة الثالثة - قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا ادا لقيم الذين كفروا) الى قومه (ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيرا الى فئة فقدباء بعصب من الله واهاهم ونش المصير) -

الحجة الرابعة - قوله تعالى (من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) -

الحجة الخامسة - قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل) الى قوله تعالى (ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا) -

الحجة السادسة - قوله تعالى (انه من بات ذرة محرما فان له حهم لا يموت فيها ولا يحيى) -

الحجة السابعة - قوله تعالى (وقد حاب من حمل ظلما) ولا شك ان هذا الوعيد يتناول الظالم سواء كان كافرا او مؤمرا -

الحجة الثامنة - انه تعالى قال بعد تعديد المعاصي (ومن يفعل ذلك يلق اثاما يصاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا) -

الحجة التاسعة - قوله تعالى (من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون)

آمنون ومي حاء بالسيئة فكبت وحوهم في البار هل تحرون الاما كتم تعملون)
فلما دل البصيف الاول من هذه الآية على ان الوعد حاصل على جميع الطاعات دل
البصيف الثاني منها على ان الوعيد حاصل على جميع المعاصي -

اللمحة العاشرة - قوله تعالى (فاما من طعى وآثر الحياة الدنيا فان الحميم هي المأوى)
اللمحة الحادية عشر - انه تعالى حكى قول المرحمة فقال (وقالوا لن تمسنا النار
الا اياما معدودة) ثم انه تعالى كدهم في هذه المقالة بقوله (قل اتحدتم عند الله عهدا
فلن يحلف الله عهدا ام نقولون على الله ما لا تعلمون) ثم ذكر المذهب الصحيح فقال
(بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون)
واعلم - ان التمسك بهذه الآيات معتقرا الى بيان ان كلمة من في معرض الشرط
للعوم وعليه دليلان -

الاول - انه اذا قل من دخل دارى اكرمه حس منه استثناء كل واحد من
العقلاء والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه او حب دحوله فيه لا به لا راع
ان المستثنى من الحس لا بد وان يكون بحيث يصح دحوله تحت المستثنى منه فاما
ان لا يعتبر مع الصحة الوجوب او يعتبر والاول باطل لو حوه -

الاول - انه يلزم ان لا يبقى فرق بين الاستثناء من الجمع المذكر كقواك حاء في فقهاء
الاريداء وبين الاستثناء من الجمع المرف كقواك حاء في الفقهاء الاريداء لان
الصحة حاصله في الموصعين والوجوب مفقود في الموصعين لكن ان فرق بينهما معلوم
وثانيها - ان الاستثناء من العدد يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فوجب ان
يكون حكم الاستثناء في جميع المواضع كذلك دفعا للاشتراك -

وثالثها - انه تعارض القل في هذه المسئلة فقال بعض اهل اللغة الاستثناء يخرج
من الكلام ما لولاه لصح وقال آخرون انه يخرج من الكلام ما لولاه او حب
ولما حصل التعارض وجب التوفيق فنقول الصحة من لوازم الوقوع ولا يعكس
فلو جعلناه حقيقة في الوقوع امكن جعله محارا عن الصحة لحصول الملازمة واما
لو جعلناه حقيقة في الصحة لا يمكن جعله محارا عن الوقوع لعدم الملازمة وكان

جعل حقيقة أولى في الوقوع تحت أن حكم الاستثناء أراح الولاء لدخيل وعند هذا يتم الدليل -

الحجة الثانية على أن صيغة ما ومن في معرض الشرط يفيد العموم أنه لما رل قوله تعالى (انكم وما تعدون من ديون الله حصص جهنم) قال ابن العربي لا حصص عهدا ثم قال يا عهدا ليس قد عادت الملائكة أليس قد عهد عيسى -

وجه الاستدلال به أنه تمسك بعموم اللفظ والرسول عليه السلام ما انكر عليه في ذلك فدل هذا على أن هذه الصيغة للعموم -

والقسم الثاني من اقسام صيغ العموم من الآيات التي تمسك بها المعتزلة في الوعيد صيغة الجمع المجملة بحرف التعريف -

الحجة الاولى - قوله (ان الارار اهي نعيم وان المعجرا هي جهنم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بعائنين) -

الحجة الثانية - قوله تعالى (وسوق المحرمين الى جهنم وردا) -

الحجة الثالثة - قوله تعالى (وبدر اطلالين فيها حثيا) -

الحجة الرابعة - قوله تعالى (ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم) بين أنه تعالى يؤخر عقابهم الى يوم آخر وذلك انما يصدق لو حصل عقابهم في ذلك اليوم -

واعلم ان التمسك بهذه الآيات معتقر الى بيان أن الجمع المحلي بحرف التعريف يفيد العموم ويدل عليه وحوه -

الحجة الاولى - ان الاصدار لما طلبوا الامامة اجتج عليهم انونكر رضى الله عنه بقوله عليه السلام (الائمة من قرش) والاصدار عرفوا بحجة تلك الحجة ولولا ان الجمع المحلي بحرف التعريف يفيد العموم والا لما صحت تلك الحجة لان قولنا بعض الائمة من قرش لا يبا في وجود امام من قوم آخرين ادا قولنا كل الائمة من قرش يبا في كون بعض الائمة من غيرهم -

الحجة الثانية - ان هذا الجمع يؤكد بما يقتضي الاستغراق ووجب ان يكون هذا

الجمع مقتضيا الاستعراق اما انه يؤكده لقوله تعالى (مسجد الملائكة كلهم اجمعون) الآية واما انه بعد التأكيد يقتضى الاستعراق فالاجماع واما انه متى كان كذلك وجب كون المؤكد في اصله للاستعراق لان هذه الالفاظ مسوقة بالتأكيد اجماعا والتأكيد هو تقوية الحكم الذى كان ثابتا في الاصل فالولم تكن اعادة الاستعراق حاصلة في الاصل واما حصوات نسب هذه الالفاظ ابتداء لم تكن باثيرة هذه الالفاظ ابتداء في تقوية الحكم الثابت في الاصل بل في اعطاء حكم جديد فكانت مشتة للحمل (١) لا مؤكدة وحيث اجمعوا على انها مؤكدة عليها ان اقتضاء الاستعراق كان ثابتا في الاصل -

الحجة الثالثة - انه يصح استثناء اى واحد يفرص منه وذلك يدل على كونها للعموم -
القسم الثالث - من صبح العموم ما يتمسك بها المتعولة في هذا المقام وهو صيغة الجمع مقرونة بحرف الذي كقوله تعالى (ويل للطغفيا الذين اذا اكفواوا على الناس يستوفون) وقواه (الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا) وقوله (الذين تتوفاهم الملائكة ظالمى انفسهم والذين كسوا السيئات حراء سيئة مثلها وتوهقهم دابة) وهذا مجموع الآيات التى يتمسكون بها في هذه المسئلة واما الاحار فكثيرة - احدها - قوله عليه السلام (من كان دالسا بين وداوحين كان في النار) -

وثانها - قوله عليه السلام (من عصص شرا من ارض طوقه الله يوم القيمة من سيع ارضين) -

وثالثها - قوله عليه السلام (والذى يمسي بيده لا يدخل الجنة عبد لا يأس حاره بوائقه) -

ورابعها - قوله عليه السلام (من شرب الخمر في الدنيا ولم يتب لم يشربها في الآخرة) ولا شك ان صبح العموم في هذه الاحاديث متعولة للكفار ولاهل الكافر من اهل الصلوة - هذا مجموع شبه المعتزلة في هذه المسئلة -

واعلم ان اصحابنا اصابوا عن هذه الكتابات من وجوه احدها لانهم ان صيغة من

في معرض الشرط تهيد العموم ولاسلم ان صيغة الجمع اذا كانت معرفة بالالف واللام كانت للعموم ويدل عليه وجوه -

احدها - انه يصح ادخال لفظ الكل والعص على هاتين اللفظتين يقال كل من دخل داري وبعض من دخل داري ويقال ايضا كل الناس كذا وبعض الناس كذا ولو كان لفظ من عند الشرط تهيد الاستعراق لكان ادخال لفظ الكل عليه تكريرا وادخال لفظ البعض عليه بقضا وكذا القول في لفظ الجمع المعروف -

وثانيها - ان هذه الصيغة جاءت في كتاب الله تارة والمراد منها الاستعراق واخرى والمراد منها البعض فان اكثر عمومات القرآن مخصوص بالمخاروا لا شترالك خلاف الاصل فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين وذلك بان يحذف على افادة الاكثر من غير بيان انه يفيد الاستعراق او لا يفيد -

وثالثها - ان هذه الصيغ لو افادت الاستعراق لما حس الاستفهام كنه مستحسن فان من قال جاءني كل الناس حس ان يقال وهل جاءك الملك وهل جاءك الوزير يدل على ان هذه الالفاظ غير موصوعة للعموم على المعين -

واما تمسكهم بدليل الاستثناء - فخوانه ان الاستثناء يخرج من الكلام والولاه لصح دحو له تحت المستثنى منه ويدل عليه وجوه اربعة -

احدها - انه ثبت في اصول الفقه ان طاهر الامر لا يفيد التكرار مع انه يصح ان يقال صل الاني الوقت الفلاني ومن المعلوم ان الاستثناء ههنا لا يفيد الامع الصحة وثانيها - ان صيغ جموع القلة يصح دحو الاستثناء فيها وصيغ جموع القلة لا تفيد الاستعراق والا لما كانت جموع قلة -

وثالثها - ان سيوفه نص على ان جمع السلامة من جموع القلة مع انه يصح دحو الاستثناء فيه -

ورابعها - انه يصح ان يقال اصحاب جمعا من العلماء الا فلا ناهي وعلوم ان تأنيب الاستثناء في هذه الصورة ليس الا في المبع من الصحة -

ثم لتمام الاني في الاعتراض - سلمنا ان هذه الصيغ موصوعة للعموم وانكها تفيد العموم

العموم قطعاً أم طناً (١) والاول عموم والثاني مسلم فحق بذلك على ان هذه الصيغ تعيد العموم طناً وإذا كان كذلك لم يحرجا تمسك بها في هذه المسئلة -

أما لما - انها تعيد الاستعراق طناً لا قطعاً لوجوه -

احدها - ان هذه الصيغ لو افادت الاستعراق قطعاً لا متنع ادخال لفظ التأكيذ عليها لان تحصيل الحاصل محال ولما اجمعوا على انه يحبس ادخال الالفاظ المؤكدة عليها علماً ان افادتها الاستعراق طيبة لا قطعية -

وثانيها - ان العلم بان هذه الالفاظ موصوغة الاستعراق اما ان يحصل بحر التواتر او بحر الآحاد والاول باطل والا لما وقع الخلاف فيه فيبقى الثاني لكن بحر الآحاد لا يعيد الا الطى -

وثالثها - اما يرى ان الناس كثير اما يعرفون عن الاكثر لفظ الكل والجميع على مسيل المبالغة قل تعالى (واوتيت من كل شئ) ومعلوم انها ما اوتيت من العرش والكرسى والحنة والمار فعلها ان العادة العامة حارية باطلاق لفظ الكل والجمع على الاكثر على وجه المبالغة وإذا كان هذا امراً معاداً علماً ان دلالة هذه الالفاظ على الاستعراق دلالة طيبة محتملة لا قطعية -

اذا ثبت هذا فنقول - انه لا يجوز التمسك بهذه الالفاظ في هذه المسئلة لان هذه المسئلة قطعية فالتمسك فيها بالدليل الطى باطل قطعاً -

المقام الثالث في الاعتراض - سلمنا ان هذه الالفاظ تعيد معنى الاستعراق افادة قطعية لكن العقلاء اجمعوا على ان التمسك بالعمومات وشروط بان لا يوحد شئ من المحصنات لانه لا راع في حوار تطرق التخصيص الى العمومات فلم قلم انه لم يوحد ههما شئ من المحصنات حتى تم اسد لا لكم اقصى ما في الباب ان يقال محتماً وطناً فلم محدثين من المحصنات لكن الاستدلال بعدم الوحد ان على عدم الوحد في غاية الصعف -

لا يقال - فعلى هذا التقدير يلزم ان لا يكون التمسك بشئ من العمومات معيداً للقطع -

لا ، نقول - الا مركد لك فإلم يقترون بالعمومات ما يدل على عدم التخصيص
لاتفيد اليقين -

المقام الرابع في الاعتراض - هب انه لا بد للعرض من بيان الوجه التمهيلي في
انه لا يجوز التمسك بهذه العمومات لكنا نقول وجه المانع عن التمسك بها وهو
وحيين -

الاول - ان الآيات التي تمسكتم بها ، عدم العفول لا بد وان تكون عامة في
الاحوال والاشخاص وادلم تكن عامة في الاحوال والاشخاص لم تتم استدلالكم
به والآيات التي تمسكتم بها في العفول لا بد وان تكون خاصة في الاحوال والاشخاص
فان لا شئت العفول لكل الاشخاص وادانت هذا لزم القطع بان دلائلكم عامة
ودلائلكم خاصة والخاص مقدم على العام فوجب القطع بان الآيات الدالة على
العفو مقدمة على هذه العمومات -

الوجه الثاني - وهو ان اكثر هذه العمومات نازلة في حق الكفار على ما اشتمل
على شرحها كثب التفسير ونحن وان كما نعتقد بان العروة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب الا اننا نعتقد ان دلالة في غير محل السبب ليست دلالة قوية فاطعة بل
دلالة طيبة ضعيفة وادان كان كد لك لم تكن دلالتها على الاستعراق قوية صالحة
لان يتمسك بها في هذه المسئلة القطعية -

المعام الخامس في الاعتراض - ان عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد وهي
كثيرة في القرآن كقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) وبالحمل والقرآن
مما هو فيها -

اداعرت هذا فنقول - عمومات الوعد راحة على عمومات الوعيد وبيان هذا
الترجيح من وحوه -

الاول - ان عمومات الوعد اكثر والاكثر راحح لاننا في كتاب (الموصول
في الاصول) ان الترجيح بكثرة الدلائل معتبر في الشرع -

والثاني - ان قوله تعالى (ان الحسرات يدهن السيئات) يدل على ان الحسنة اما

كانت مذهباً للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت في أصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بان علة ذلك الحكم هو ذلك الوصف واداك كان كذلك وحب في كل حسنة ان تكون مذهباً لكل سيئة ترك العمل به في الحسبات الصادرة عن الكفار فانها لا تذهب سيئاتهم وهي الكفر فتبقى معمولاً بها في الباقي -

الثالث - انه تعالى قال (من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلاً) ثم انه تعالى راد على العشرة فقال (كمثل حبة استت مع سابل في كل مسلة مائة حبة) ثم انه راد عليه فقال (والله يصاعف لمن يشاء) فاما في حاب السيئة فقال (ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلاً) وهذا تسييه طاهر على ان حاب الحسنة راجح على حاب السيئة عند الله تعالى -

الرابع - انه تعالى قال في آية الوعد في سورة النساء (والذين آمنوا وعملوا الصالحات سيدخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابداً وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلاً) فقوله وعد الله حقا انما ذكره للتأكيد ولم يقل في شيء من القرآن وعيد الله حقا واما قوله تعالى (ما يبدل القول لدى وما انا بظلام للعبيد) فهو باجماع المفسرين في حق الكفار وبما قوله ما يبدل القول لدى يتناول الوعد والوعيد -

الخامس - قوله تعالى (ومن يعمل سوءاً او يظلم نفسه ثم يستعثر الله ينج الله عهراً رجياً ومن يكسب أثماً فاما يكسبه على نفسه وكان الله عليماً حكيماً) والاستعثار طلب المعصرة (١) وطلب المعصرة ليس بنفس التوبة وخرج عن هذه الآية انه سواء تاب او لم يتوب وداستعثر الله عهراً الله له ولم يقل في حاب المعصية ومن يكسب أثماً فانه ينج الله معدناً معاقباً - بل قل فاما يكسبه على نفسه فدللت هذه الآيات على ان حاب الحسنة راجح عند الله وبطيره قوله تعالى (ان احسبتم احسنتم لا يحسبكم وان اسأتم فلها) ولم يقل وان اسأتم اسأتم لها فكأنه تعالى بالغ في اظهار افعال الحسنة حيث ذكرها مرتين وستر عليه اساءته حيث لم يذكرها الامرة واحدة وكل ذلك يدل على ان حاب الحسبات راجح -

(١) من هذا الى معاقباً - بياض في - مص -

السادس - اناسيين ان شاء الله تعالى ان قوله (ويعلم ما دون ذلك لمن يشاء) لا يدل
الا على العموم عن صاحب الكبيرة ثم انه تعالى اعاد هذه الآية في السورة الواحدة
مرتين والاعادة لا تحس الا للتأكيد ولم يذكر شيئا من آيات الوعيد على وجه
الاعادة بلفظ واحد لاني سورة واحدة ولا في سور كثيرة فدل على ان عناية الله
في الوعد اتم من مبالغته في جانب الوعيد -

السابع - ان عمومات الوعيد والوعد لما تعارضت فلا بد من تأويل احد الحاسين
وصرف التأويل الى جانب الوعيد احسن من صرفه الى جانب الوعد وذلك لان
العموم عن الوعيد مستحسن في العرف اما اهمال الوعد فانه مستقبح فكان صرف
التأويل الى جانب الوعيد اولى من صرفه الى جانب الوعد -

الثامن - ان القرآن مملوء من كونه عافرا وعمورا وعفارا وان له العفوان والمعرة
وانه رحيم كريم وله العفو والاحسان والعفول والافصال والاحبار الدالة على
هذه المعاني قد بلغت مبلغا عظيما في الكثرة والقوة وليس في القرآن ما يدل على
انه بعيد عن الصريح واتخاذ الكرم وكل ذلك بعيد رحمان جانب الوعد على
جانب الوعيد الا ترى الى قوله تعالى (عاف الدب وقابل التوب شديد العقاب ذي
الطول) فقوله عاف الدب ان كان المراد منه انه يعف مع التوبة صار هذا عين
قوله قابل التوب فيحصل التكرار ثم انه تعالى لم يذكر عقيب هذين الوصفين
ما يدل على الوعيد وهو قوله شديد العقاب ذكر عقيبه مرة اخرى ما يدل على
العفو والصريح فقال ذي الطول وكل ذلك يدل قطعا على ترجيح جانب الوعد
والاحسان -

والثاسع - ان هذا العاصي اتي بما هو احسن الطاعات وهو الايمان ولم يأت بما
هو اقبح القبائح وهو الكفر فاتي في طبقة الخيرات بما هو العاية القصوى واتي في
طبقة الشر لا بما هو العاية بل بما هو دون الوسط والرحل اذا كان له عمد ثم اتي
همه باعظم انواع الخدمة والطاعة ثم اتي في باب المعاصي والدنوب بمعصية ليست
في عاية المبعج بل دون الوسط فلوان المولى رحيم تلك المعصية الخفيفة على تلك
الطاعة

الطاعة العظيمة لعد ذلك السيد والمولى لثبته وودنا بعيدا عن الكرم ومعلوم ان هذا غير لائق بكرم الاكرمين وارحم الراحين فلهذا ان الرحمة حاصل لحاب الوعد -

العاشر - قل محيي بن معاذ (الهى ان كان توحيد ساعة يهدم كفر خمسين سنة كيف (١) لا يهدم معصية ساعة الهى لما كان الكفر لا يبع معه شئ من الطاعات كان مقتضى العدل (٢) ان الايمان لا يصير معه شئ من المعاصي والا فالكفر اعظم من الايمان فان لم يكن كذلك فلا اقل من رجاء العمو) وهذا كلام حسن -

الحادى عشر - اما سبين ان شاء الله تعالى ان قوله تعالى (ويعبر ما دون ذلك ان يتشاء) لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة ولو لم يحمله على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الآية اما لو حصصا عمومات آية (٣) الوعيد بالكفر لا يلزم التعطيل بل لزم التخصيص ومعلوم ان التخصيص اهلون من التعطيل -

التابى عشر - ان مقصود الرحيم الكريم من الايجاد والخلق انما هو الرحمة لا العذاب والحصم اولى الناس بهذا القول -

والاحار الواردة في هذا المعنى كثيرة منها قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى (سقت رحمتى عصي) وقوله تعالى (خلعتكم اترمحوا على الالارح عليكم) و اذا كان كذلك فالمقصود الاصل هو الرحمة والاحسان والعذاب ليس مقصود التة فترحيح الوعد على الوعيد يقتضى ترحيح الاصل على التبع والفرع وترحيح الوعيد على الوعد يقتضى ترحيح التبع على الاصل فكان الاول اولى -

الثالث عشر - ان عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت فترحيح عمومات الوعد بالآيات الدالة على العمو والعمران وهذا ترحيح بحسب المصير اليه وذلك لان آيات العمولاند وان تكون خاصة وآيات العقوبة والوعيد لاند وان تكون عامة والالم تدل على مقصودهم والعام والخاص اذا تعارضا ترحح الخاص على العام فتمت مجموع هذه الوجوه ان عمومات الوعد را حجة على عمومات الوعيد فسقط

(١) ر - فتوحيد خمسين سنة كيف الحج (٢) رص - العقل (٣) رص - عمومات الوعيد -

شكلام المعتزلة والكلية -

قالت المعتزلة - ترجيح حائب الوعيد اولى ويدل عليه وحوه -

الاول - ان الامة مجمعة على ان العاصي يلحق ويحد على سبيل التكيل وذلك يدل على انه مستحق للعداب ادلو لم يكن مستحقا للعداب لما حار لعه ولا اقامة الحد عليه على سبيل التكيل وادانت انه في هذه الحالة مستحق للعقاب استحلال ان يكون مستحقا للثواب لان العقاب مصرة حاصلة دائمة والثواب مفعلة حاصلة دائمة والجمع بينهما محال فكان الجمع بين استحقاقها محالا وثبت ان استحقاق العقاب حاصل في الحال فوجب ان يكون استحقاق الثواب غير حاصل في الحال فتست هذا الطريق ان عمومات الوعيد راجحة على عمومات الوعد وهذا الدليل الذي ذكرناه جميع مقدماته ظاهرة الاقوال ان العاصي يلحق ويقام الحد عليه على سبيل التكيل وعلى سبيل العذاب وعلى سبيل الحرى فقول الدليل على انه يلحق قوله تعالى في قاتل المؤمن (وعصب الله عليه ولعه) وكذا قوله (اللعنة الله على الظالمين) والدليل على انه يقام عليه الحد على سبيل التكيل قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما حراء بما كسبا نكالا من الله والله عرير حكيم) الآية والدليل على انه يحد على سبيل العذاب قوله تعالى في الراية والراي (وليشهد عذابها طائفة من المؤمنين) والدليل على اهم من اهل الحرى قوله تعالى في قطاع الطريق (انما حراء الذين يحاربون الله ورسوله) الى قوله (ذلك لهم حرى في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم) فتست هذه الوحوه ان استحقاق العذاب حاصل فكان استحقاق الثواب رائلا وهذا يقتضى ترجيح حائب الوعيد على حائب الوعد - هذا غاية تحقيق كلام المعتزلة في هذا المقام -

الوحه الثاني - في ترجيح حائب الوعيد على حائب الوعدان آيات الوعيد خاصة وآيات الوعد عامة والخاص مقدم على العام -

الوحه الثالث - ان الناس حلوا على العساد والشر فكانت الحاجة الى الراشراد فكان حائب الوعيد راجحا -

اجاب

كتاب الاربعين ٤٠٥

احاب اصحابنا عن الترحيح الاول من وحوه -

الاول - انه لما وجدت آيات دالة على اهم يلعبون ويذمون ويعذبون في الدنيا يسب معاصيهم كذلك ايضا حصلت آيات دالة على اهم يعظمون ويمدحون في الدنيا بسب ايمانهم قال الله تعالى (واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا قل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة) فهم يرححون الآيات الدالة على حصول الوعيد في الآخرة بالآيات الدالة على حصول اللعن والذم في الدنيا ونحس ايضا ررحح الآيات الدالة على حصول وعد الاحسان والعفو في الآخرة بالآيات الدالة على حصول المدح والتعظيم في الدنيا فلم كان قولهم ارحح من قولنا بل كان الترحيح معاً من الوحوه المذكورة -

اقصى ما في الباب ان يقال فان كان لا يلعب ولا يذم في الدنيا فلم يقام في الدنيا عليه الحد -

فقول - هذا ضعيف لان الحد قد يقام على سبيل التكيل الاترى ان التائب قد يقام عليه الحد مع انه ليس هناك لعن ولا نكال فعلمنا انه لا يمكن الاستدلال باقامة الحد على حصول استحقاق العذاب -

الوحه الثاني - ان آيات الوعد كما انها معارضة لآيات الوعيد فكذلك هي معارضة لكل آية دالة على معنى يستلزم حصول الوعيد في الآخرة وعندكم ان الآيات الدالة على حصول اللعن والحرق والمكال والعذاب في الدنيا مستلزمة لحصول الوعيد في الآخرة فيحصل التعارض بين هذه الآيات وبين آيات الوعيد واذا حصل التعارض في هذا المقام لم تحصل هذه الآيات مرحة لآيات الوعد على آيات الوعد فيبقى ماد كراهه من الترحيحات سليما عن المعارض -

الثالث - ان قوله تعالى (والسارق والسارقة) انه شرع انقطع في حقهما حراء بما كسا نكا لا من الله فاجمعا على ان حصول هذا المعنى مشروط بعدم التوبة وكذلك هما ايضا لم لا يحوران يكون حصول هذا المعنى مشروطا بعدم العفو - الرابع - ان هذه الآيات حجة عليكم من وحوه اخر وذلك لان الجراء اسم لما

يكفى واداكلم الله بان الحد الذى يقام عليه فى الدنيا حراء وثبت ان الحراء ماكان كافيا كان طاهر هذه الآية مايعا من اىصال العقاب اليه فى الآخرة فتست ان الترحيح الذى ذكرتموه يطل مدهكم بالكلية -

اما الترحيح اثنى وهو ان آيات الوعد عامة ومقول هذا مجموع وذلك لان آيات الوعيد يدخل فيها الكافر والمؤمن من قبل التوبة ومن بعدها وآيات العفو مختصة بالمؤمن فتست ان الآيات اثنى تمسكها بها خاصة والآيات التى تمسكنها بها عامة - واما الترحيح الثالث - فصعيف لان الرحمة مقصودة بالذات والتعديت مقصود بالعرض وترحيح ما هو مقصود بالذات على ما هو مقصود بالتع والعرض اولى من العكس هذا تمام الكلام فى الجواب عن شبهات المعتزلة وبالله التوفيق -

الفصل الرابع

فى دلائل على العفو

الحجة الاولى - الآيات الدالة على كون الله تعالى عموا كقوله تعالى (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ما تعملون) وقوله تعالى (ما اصابكم من مصيبة فما كست ايديكم ويعفو عن كثير) وقواه (ومن آياته الجوارى المحرك لا علام) الى قوله (اويوبقهن بما كسوا ويعف عن كثير) وايضا اجمع الامة على انه تعالى يعفو عن عباده واجمعا على ان من اسمائه العفو -

وادا ثبت هذا فمقول - العفو اما ان يكون عبارة عن اسقاط العذاب عن محسن عقابه او عن لا يحسن عقابه والقسم الثانى باطل لوجوه -

احدها - ان عقاب من يفسح عقابه قبيح ومن ترك مثل هذا القبيح لا يقال انه عفا فان الانسان اذا لم يظلم احدا لا يقال انه عفا عنه اما اذا كان له ان يعذبه فترك تعذيبه يقال انه عفا عنه ولهذا قال تعالى (وان تعفوا اقرب للتقوى) -

وثانيها - انه تعالى قال (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات) فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب لكان فى هذا تكرير من غير

فائدة - فليعلم ان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه -

فان قيل - لم لا يحور ان يكون العفو عبارة عن عدم ايصال العقاب اليه في الدنيا وتأخيرها الى الآخرة -

قلنا - لان الاحريثة مؤجرة الى الآخرة قال تعالى (اليوم تحرى كل نفس بما كسبت) واداعرفنا ان الاحريثة مؤجرة الى الآخرة لم يكن تأخيرها الى الآخرة عفوا وايضا لو كان هذا القدر مسمى بالعفو اوجب ان يقال عفوا الله عن المكفر اكثر من عفوه عن المسلمين لان حصول المرادات لهم ودفع المكروه عنهم اعنى الكفار في الدنيا اكثر قال تعالى (ولولا ان يكون الناس امة واحدة لخلعنا من يكره بالرحمن لبيوتهم سقما من قصة) وقال عليه السلام (حص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل)

الحجة الثانية - الآيات الدالة على كونه تعالى عافرا وعفورا وعفارا قال تعالى (عاف الدب - وربك العفور - واستعفروا ربكم انه كان عفارا - عفاك ربنا) والمعبرة ليست عبارة عن اسقاط العقاب عمن لا يحور عقابه (١) فتعين ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه -

وانما قلنا ان القسم الاول باطل - لانه تعالى ذكر صفة المعبرة في معرض الامتنان على العباد ولوحملناه على هذا الوجه لم يبق هذا المعنى لان ترك القبيح لا يكون احسانا بل ترك القبيح بان يكون احسانا من الصاعل الى نفسه اولى بان يكون احسانا الى غيره فان على مذهب الخصم لو فعله لا يستحق الدم فهو ترك ذلك القبيح احسن الى نفسه حيث حاصها عن استحقاق الدم -

فان قيل - لم لا يحور حمل العفو والمعبرة على تأخير العقاب عن الدنيا الى الآخرة والدليل على ان لفظ العفو مستعمل في هذا المعنى قوله تعالى في قصة اليهود (ثم عفونا عنكم من بعد ذلك) وليس المراد اسقاط العذاب بل تأخيرها الى الآخرة وكذلك قوله تعالى (واصابكم من مصيبة فمما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير) اى انه تعالى قد يعجل المصائب اذ اعلى حمة الانتلاء او على حمة العقوبة المعجلة

نسب ديونكم ثم انه تعالى لا يعجل العقوبة والانتلاء على كثير منها وكذلك قوله تعالى (ومن آياته الخوارق البحر) الى قوله (او يوقنهم بما كسبوا ويعف عن كثير) اي انه تعالى لو شاء اهلاكم لاهلكهم الا انه تعالى لا يهلكهم على كثير من الدواب -

والخواب - العواضله من عما اثره اي اراله واد اكان كذلك وحب ان يكون مسمى العفو هو الارالة ولهذا قال تعالى (من عفى له من احبه شيء) وليس المراد منه التأخير الى وقت معلوم بل الارالة وكذا قوله تعالى (وان تعفوا اقرب للتقوى) فليس المراد منه التأخير الى وقت معلوم بل المراد منه هو الاسقاط المطلق - وايضا العريم اذا احر المطالبة لا يقال انه عفا عنه ولو اسقطه يقال انه عفا عنه فثبت ان العفو لا يمكن تفسيره بالتأخير -

الحجة الثالثة - الآيات الدالة على كونه تعالى رحما با ورحيما والاستدلال ان رحمته اما ان تظهر بالنسبة الى المطيعين الذين هم اهل الثواب او بالنسبة الى العصاة الذين هم اهل العقاب والاول باطل لان رحمته اما ان تكون عبارة عن انه اعطاهم الثواب الذي هو حقهم او عبارة عن انه يفصل عليهم بما هو اريد من حقهم والاول باطل - لان اداء الواجب لا يسمى رحمة لان من كان له على انسان مائة دينار فاحدها منه قهرا لا يقال في مثل هذا الاعطاء انه رحمة -

والثاني باطل - لان المكلف صار بما احدث من اثواب الذي هو حقه كالمستعنى فلك الريادة تسمى ريادة في الانعام ولا تسمى التة رحمة الا ترى ان السلطان اذا اعطى الوزير مملكة ثم ضم اليها مملكة اخرى لا يقال لهذه الريادة انها رحمة بل يقال راد في الانعام -

واما القسم الثاني - وهو ان رحمته ظهرت بالنسبة الى اهل العقاب فنقول - هذه الرحمة اما ان تكون عبارة عن ترك العقاب الذي هو غير مستحق او عن ترك العقاب الذي هو مستحق -

والاول باطل - والا لكان كل كافر وظالم رحيا لاجل انه ترك الظلم ولا لاجل انه لا يتفصل

ترك الريادة على ذلك الظلم الذي معناه ولما بطل هذا بقي انه رحيم ورحيم لانه ترك العقاب المستحق وذلك لا يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا في حق صاحب الكبيرة بعد التوبة على قول الخصم لان عداتهما قبيح فبقى ان رحمته انما تظهر بالقسمة الى صاحب الكبيرة قتل اتوبة وهو المطلوب -

فان قيل - لم لا يحوران يقال ان رحمته انما تظهر لان الخلق والتكليف والترقيق كلها تفصيلي ورحمة اولاهل انه تعالى يهفف عن عقاب صاحب الكبيرة -

قلنا - اما الاول فهو يهيد كونه رحيم في الدنيا فابن رحمته في الآخرة مع ان الامة مجمعة على ان رحمته في الآخرة اعظم من رحمته في الدنيا -

واما الثاني - فبعد المعترلة التخفيف عن العذاب المستحق غير حائر -

وايضا هذا اشارة الى تفسير الرحمة بترك الريادة في التعديت ولو كان الامر كذلك لكان اكثر الناس تعديا للخلق وايضا لاللاء اليهم رحيم بهم حيث ترك الريادة على ذلك القدر ومن المعام انما اطل -

الحجة الرابعة - قوله تعالى (ان الله لا يعمر ان يشرك به ويعمر ما دون ذلك لمن يشاء) ووجه الاستدلال به ان قوله تعالى لمن يشاء لا يحوران يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فوجب ان يكون المراد منه جملة على صاحب الكبيرة قبل التوبة -

انما قلنا - انه لا يحور جملة على صاحب الصغيرة ولا على صاحب الكبيرة بعد التوبة لوجوه -

احدها - ان قوله تعالى (ان الله لا يعمر ان يشرك به) معناه انه تعالى لا يبره تفصيلا لا باجمعا على انه يعمر استحقاقا فانه اذا تاب عن كفره وآمن فانه تعالى يعمره واداك كان قوله (ان الله لا يعمر ان يشرك به) معناه انه تعالى لا يعمره تفصيلا رم ان يكون قوله (ويعمر ما دون ذلك لمن يشاء) اي ويعمر ما دون ذلك اي يشاء تفصيلا حتى يكون المعنى والاتباب مثنويين الى شئ واحد ألا ترى انه اذا قيل ولان يتفصل بمائة دينار ويعطى العشرة لمن استحقها كان الكلام واسداا الو قال

لا يتحصل بالمائة ولكنه يتفصل بالعشرة كان متطابها ولما كان عمران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واحدا امتنع حمل الآية عليهما فتعين حملها على صاحب الكبيرة قبل التوبة -

وثانيها - انه لو كان قوله تعالى (ويعمر مادون ذلك لمن يشاء) معناه انه يعمر لمن يستحق المعمره كالتائبين واصحاب الصغائر لم يبق لتمييز الشرك عن غيره فائدة لانه تعالى يعمر مادون الشرك لمن لا يستحق العقاب ولا يعمر لمن يستحق العقاب وكذلك يعمر الشرك لمن لا يستحق العقاب ولا يعمره لمن يستحق العقاب فلا يبقى التمة لهذا التقسيم والتمييز فائدة -

وبالتمها - ان عمران صاحب الكبيرة وصاحب الصغيرة بعد التوبة واحدا والواحد لا يحور تعليقه على المشيئة لان المعلق على المشيئة هو الذي ان شاء فعله وان شاء تركه والواحد هو الذي لا بد من فعله شاء ام ابي والمعبرة المذكورة في الآية معللة على المشيئة ولا يحور ان يكون المراد منها هو المعمره للتائب وصاحب الصغيرة -

واعلم - ان هذه اوجوه ناسرها الرامات منسبة على قول المعرلة انه يجب عمران التائب وصاحب الصغيرة ونحوه لا نقول بذلك -

وراءها وعليه الاعتماد - ان قوله تعالى (ويعمر مادون ذلك) يهيد القطع بانه تعالى يعمر كل ما سوى الشرك وذلك يدرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبلها ثم قوله بعد ذلك ان يشاء يدل على انه تعالى يعمر كل هذه الاقسام لكن لا لكل بل لا حصص حسب انه تعالى يعمر كل هذه الاقسام للمعص وذاك هو المطلوب -

فان قيل - لا نسلم ان المعبرة عبارة عن ان لا يعذب العصاة في الآخرة - بانه ان المسرد اسقاط العذاب والمفهوم من اسقاط العذاب اعم من اسقاطه دائما اولاد دائما واللغة الموضوع نارا والقدر المشترك لا اسعار فيه لكل واحد من ذبيك الفيدين فادى معط المعبرة لادلالة فيه على كون الاسقاط دائما -

فراغا بهت هذا منقول - لم لا يحور ان يكون المراد ان الله تعالى لا يؤخر عقوبة

الشرك عن الدنيا لكن يؤخر عقوبة ما دون الشرك عن الدنيا في حق من يشاء -
لا يقال - كيف يصح هذا التأويل ونحن لا نشاهد ستة اليوم مسرية الكفار في
عقاب الدنيا على المؤمنين -

لا نقول - تقدير الآية ان الله تعالى لا يؤخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشاء
ويؤخر عقاب ما دون الشرك في الدنيا لمن يشاء فحصل بذلك تحوير كلا الفريقين
لان الكفار والمساكين يحاؤون ان يعجل (١) عقابهم في الدنيا وان كان لا يعجل ذلك
لكثير منهم سلمنا ان العجز عن الاسقاط بالكلية لم قائم انه لا يمكن حماه على
معرة التائب ومعرة صاحب الصعيرة -

اما الوحوة الثلاثة الاولى - فهي مكية على اصول المعتزلة واتم اتقواون بها -
واما الوحدة الرابع - فلا سلم ان قوله ما دون ذلك يعيد العموم -

والدليل عليه - انه يصح ادخال لفظي اكل والعص عليه على المدل به ان يقال
ويعبر بعض ما دون ذلك ويعبر كل ما دون ذلك (٢) وذلك يدل على ان هذه
الصيغة لا تعيد العموم والا كان الاول نقضا والتالي تكريرا (٣) سلمنا انه للعموم
وانكنا محصيه بصاحب الصعيرة والتائب لان الايات الواردة في الوعيد كل
واحدة منها مختص بنوع واحد من الكاثر مثل القتل والنزى والاربا وهذه
الآية متناولة لجميع المعاصي والخاص مقدم على العام فايات الوعيد يجب ان تكون
مقدمة على هذه الآية -

والجواب عن السؤال الاول - انه لو كان المراد ما ذكرتم ارم ان يكون عقاب
المشركين في الدنيا اكثر من عقاب غيرهم والالم يبق الستة في المقسيم واضعصل
فائدة ومعلوم انه ليس كذلك بدليل الاستقراء والمساهدة -

قوله - لم قائم بان قوله ما دون ذلك يعيد العموم -

قلنا - لان قوله ما دون ذلك يهمل الاشارة الى الاهية الموصوفة انها دون الشرك

(١) مص - يحسن (٢) د - ويعبر كل ما - دون ذلك ويعبر بعض (٣) ر - س كان
الاول تكريرا والتالي نقضا

وهذه الماهية من حيث هي ماهية واحدة نوعية وقد حكم بانه يعبرها (١) وهي كل صورة تتحقق فيها هذه الماهية وحب تحققي العبر ان شئت انه للعموم وايضا يصح استثناء كل واحد من المعاصي عنها عند الوعيدية وصحة الاستثناء يدل على العموم وايضا فلا به لو كان المراد بعض الانواع مع انه لم يحصل ما يدل على ذلك المعنى صارت الآية محملة والاصل عدم الاحمال -

قوله آيات الوعيد احص - قلنا لكن هذه الآية احص منها لاني تفيد العفو في حق العص دون العص وآيات الوعيد تفيد حصول الوعيد في حق كل من يفعل ذلك الفعل وايضا قد بينا ان عند التعارض بين الوعد والوعيد وحب ان يكون جاسي العفو والوعيد احدا والله اعلم -

الحجة الخامسة - ان يتمسك باللائل التي تمسك بها مقابل في قطع العفو فان عار صوا نآيات الوعيد قلنا الترحيح ما قدم ولما كانت تلك الترحيح طيبة لا حرم رجوع العفو وما قطعناه -

الحجة السادسة - انا سقيم الدلالة ان شاء الله تعالى على ان تأثير شفاعة محمد صلى الله عليه وآله سلم في اسقاط العقاب وذلك يدل على قولنا في هذه المسئلة -

الحجة السابعة - قوله تعالى (ان الله يعبر الدوب جميعا) -

فان قيل - هذه الآية ان داب فاما تدل على القطع بالمعصية اكل العصاة وانتم لا تقولون بهذا المذهب فاما تدل عليه الآية لا تقولون به وما تقولون به لا تدل الآية عليه - سلما ذلك لكن المراد انه تعالى يعبر جميع الدوب مع اتوة وحمل الآية على هذا المعنى لولني اوحين -

الاول - انا اذا حملناها على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الدوب على ما هو ظاهر الآية وان حملناها على ما ذكرتم لا يمكن حملها على ظاهر الآية لانه تعالى لا يعبر جميع الدوب من غير اتوة فان الكبرياء والله لا يعبره الا مع التوبة -

الثاني - انه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قوله تعالى (واسبوا الى ربكم واسلموا) من قبل ان ياتيكم العذاب (الآية والاباة هي التوبة -

والجواب عن الاول - ان قواه - يعجز الدبوت جميعا - وعد منه تعالى انه سيجعل ذلك في المستقبل ونحن نتطعم بذلك فاه قاطعون انه تعالى سيجرح كل المؤمنين من النار لا محالة فيكون هذا قطعا لحصول العجز ان لا محالة وبهذا الطريق يطهرانه لا حاجة في احراء الآية علي طاهرها الى اصهار قبل التوبة والله اعلم -

المسئلة السادسة والثلاثون

في ان وعيد الفساق مقطوع

مدحسا انه تعالى وان عذب العاصي من اهل الصلاة الا انه لا يتركهم في النار دائما . مؤندا بل يرحمهم الى الجنة -

وقالت المعتزلة ان العاصي يهي في النار دائما - والمعتمد لما في هذه المسئلة ان هذا العاصي اما ان لا يكون . مستحقا للعقاب او يكون مستحقا للعقاب لكنه مع ذلك ايضا مستحق للتواب . متى كان الامر كذلك وحب ان يكون العقاب . مقطعا -

بيان المقدمة الاولى - ان هذا العاصي قبل ان صدر عنه هذا الفسق كان من اهل التواب بحكم ايمانه وسائر طاعاته اما بعد ما فسدهم الوعد واما بعد الخصم فبحكم الاستحقاق واذا صدر عنه الفسق بعد ذلك فاما ان يصير بسبب ذلك الفسق . مستحقا للعقاب او لا يصير كذلك - فان لم يصير مستحقا للعقاب فقول كان هذا الانسان على هذا التقدير . مستحقا للتواب ولم يصير بسبب هذا الفعل . مستحقا للعقاب فوحي ان لا يعاقب فصلا عن ان يكون عقابه دائما -

واذا ان قلنا انه صار بفسقه . مستحقا للعقاب فقول - استحقاق العقاب لا يرسل بما كان ثابته من استحقاق التواب واذا كان كذلك وحب ان لا يكون عذابه دائما . وانما قلنا - ان العقاب الطاريئ لا يرسل اثواب المتقدم لانه لو اراد له لكان اما ان يقال المواربة معتبرة او غير معتبرة واعني المواربة ان يقال كان التواب عشرة ايجراء والعقاب الطاريئ خمسة ايجراء فتسقط الخمسة بالخمسة ويبقى له من التواب خمسة حاله عن المارص واما عدم المواربة فهو ان الطاريئ يبيق الباقى قبله .

ولا يسقط الطارئُ الشئ بل يبقى محاله والقول بالوارثة مذهب ابي هاشم والقول بعدم الوارثة مذهب ابي علي -

فقول القول بالوارثة باطل ويدل عليه وجوه -

الاول - ان ثبوت السابق اما ان يجمع الطارئُ من الدخول في الوجود اولا يجمعه فان جمعه لم يدخل الطارئُ في الوجود واذا لم يوحّد الطارئُ مع السابق كما كان وهذا يجمع من الاحاط واما ان قلنا ان السابق لم يجمع الطارئُ من الدخول في الوجود بل دخل في الوجود فهذا الطارئُ اما ان يؤثر في عدم السابق اولا يؤثر فيه فان اثره صار الطارئُ سالما والسابق مالم يوحّد صيرورة السابق معلوما امتنع ان يعود عالما وامتنع ان يؤثر في اعدام الطارئُ فلم تكن الوارثة حاصلة وان قلنا بان الطارئُ بعد دخوله في الوجود لم يؤثر في اعدام السابق فعلى هذا فقد وحد الطارئُ مع السابق واحتجعا في الوجود وعلى هذا التقدير لم يحصل بينهما ما فاه اصلا واذا كان كذلك امتنع ان يكون احدهما مؤثرا في عدم الآخر وفي روايه ثبت بهذا البرهان القوي فساد القول بالوارثة -

الوجه الثاني في بطلانه - هو انه لو كان كل واحد من السابق والطارئ مؤثرا في عدم الآخر لكان تأثير كل واحد منهما في الآخر اما ان يكون معا وعلى التعاقب والتقسيم اطلاق فطل القول بكون كل واحد منهما مؤثرا في عدم الآخر -

واما قلنا - انه يتتبع حصول ذلك معالان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر ما حصل العدمان معا لمحصل الوجود ان معا حال حصول العدمين لان العلة واحة الحصول عند حصول المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين وهو محال -

واما قلنا - انه يجمع حصول ذلك على التعاقب لا معالانه يقتضي ان يعود المعاو بعد صيرورته معا لولا ذلك محال -

الوجه الثالث - وهو ان شرط طرفان احدا لصدين روال الصدد الاول هو ان يكون روال الصدد الاول معللا بطرفان الصدد الثاني لزم توقف كل واحد منهما

على الآخر وهو محال فهذه الوحوه الثلاثة دالة على المنع من صحة الموارنة -
 وأما القول الثاني - وهو قول أبي علي وهو إثبات القول بالاحاط مع القول
 بعدم الموارنة فهذا أيضا باطل لوحوه -

الأول - أن هذا يقتضي أن من عمداً لله تعالى من أول عمره إلى آخره وأعظم
 الطاعات ثم شرب جرعة حمران يكون حاله وحال من لم يعد الله قط على السوية
 لأن عقاب شرب هذه الجرعة باطل ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط الستة من
 عقاب هذا لشرب شيء ومعاًوم أن ذلك باطل في بداهة العقول -

والثاني - قوله تعالى (من يعمل مثقال ذرة خيراً يره) فإذا كان عقاب المسق
 احبط ثواب الطاعات المتقدمة ولم يحبط نسب ثواب تلك الطاعات شيء من
 عقاب هذه المعصية فقد صحت تلك الخيرات بالأكية وذلك بما تقتضيه قوله تعالى (من
 يعمل مثقال ذرة خيراً يره) فثبت أنه لو صح القول بالاحاط لكان أماع الموارنة
 أولامع الموارنة وثبت فساد القسمين فوجب القول بفساد الاحاط أيضاً وبما يدل
 أيضاً على فساد الاحاط وذلك أنه إذا كان مستحقاً لعشرين حراً من الثواب ثم أتى
 بمعصية استحق بها عشرة أحرار من العقاب فلو قلنا بأن هذا الطارئ يحبط السابق
 لكان أماع ان تحبط هذه العشرة الطارئة تلك العشرين المتقدمة وهذا قول باطل
 بالاجماع لأنه يكون طلبها وأما أن تكون العشرة اطارئة تحبط من العشرين المتقدم
 عشرة نعط وهذا هو مذهب القائلين بالاحاط فتقول هذا محال لأن نسبة هذه
 العشرة الطارئة إلى كل واحد من العشرين الساتين على السوية وإذا اقتضت
 هذه العشرة الطارئة اراءة إحدى العشرين الساتين دون العشرة الأخرى فكان
 هذا ترجيحاً لأحد طرفي الممكن المساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال ولما
 طل هذا التقسيم لم يبق إلا أن يقال هذه العشرة الطارئة تؤثر في اراءة كل واحدة
 من العشرين المتدمات وذلك هو التسم الأول وقد ابطاه أولاً تؤثر في اراءة شيء
 مما وحد قبل ذلك وهذا يجمع من القول بالاحاط وهو المطاوب فتست مجموع
 ما ذكرنا أن المسق الطارئ لا يزيل الثواب المتقدم -

إذا ثبت هذا فنقول - ثبت أن المؤمن إذا أتى بالعسق فهو إما أن لا يستحق على فسقه عقاباً أو أن يستحق عليه عقاباً لكن هذا الاستحقاق لا يرسل ما كان ثابتاً قبل ذلك من استحقاق الثواب -

وإذا ثبت هذا وحب إيصال هذا الثواب والعقاب إليه فإما أن يوصل إليه ثواب إيمانه في الجنة ثم ينقل إلى النار وهو باطل بالاجتماع وإما أن يوصل عقاب فسقه إليه في النار ثم ينقل إلى الجنة وذلك هو المطاوع -

أما المعتزلة فقد احتجوا على الخلود بوجوه -

الشبهة الأولى - أن العاسق يفسقه يستحق العقاب واستحقاق العقاب يبطل ما كان ثابتاً قبل ذلك من استحقاق الثواب وذلك لأن العقاب مصرية حالصة دائمة والثواب مبيعة حالصة دائمة والجمع بينهما محال فكل الجمع بين استحقاقيهما محال - وإذا ثبت استحقاق العقاب وحب أن يرسل استحقاق الثواب وهذا هو العادة الكريمة لهم في إثبات القول بالاحاطة -

إذا ثبت هذا فنقول - لو نقل العاسق من النار إلى الجنة لكان دخول الجنة إما أن يكون بالاستحقاق أو بالتعصّل والأول باطل لما بينا أن هذا الاستحقاق غير حاصل والثاني أيضاً باطل لأن الجنة دار ثواب لا دار تعصّل والدليل عليه قوله تعالى (قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون) إلى قوله (أولئك هم الوارثون الذين يرثون أموالهم) -

الشبهة الثانية - تمسكوا بالآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد العاسق كقوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فخرأوه جهنم جالداً فيها) وقالوا والخلود هو الدوام - واحتجوا عليه بوجوه -

أحدها قوله تعالى (وما جعلنا لشرك من قبلك الخالداً فإن مت فهم الخالدون) ولا شك في أن من كان قبله قد جعل الله لهم امتداداً طويلاً في الدنيا ولو كان الخلود عبارة عن اللبس الطويل فقط لم يكن لهذه الآية معنى -

وثانيها - أنه يصح تأكيده لمعط المأيد في قوله تعالى (حالدين فيها أبداً) وبص أهل

اللغة على ان قوله ابدا تأكيد لمعنى الخلود فلو لا ان لعط الخلود يهيد الدوام والالم يصح تأكيده بما يهيد الدوام -

وثالثها - ان يصح ان يستثنى من الخلود اى مقدوا ريد فيقال انتم حالون الاكدا وكذا والدليل عليه قوله تعالى (حالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك) -

الشيعة الثالثة - قوله تعالى فى صفة العطار (وما هم عنها عائنين) ولو حرقوا من النار لصاروا عنها عائنين -

والجواب عن الشيعة الاولى من وحوه - الاول انها مسمية على ان المطيع يستحق بطاعته ثوابا والمذنب يستحق بدنه عقابا ونحن لا نقول بذلك فانا لا نوحى على الله شيئا -

والثانى - انا سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان من صفة الثواب والعقاب ان تكون حالصة دائمة -

لا يقال الدليل عليه ان الموحى للثواب والعقاب هو الموحى بعبه للمدح والدم فكى المدح والدم يشتان مع (١) الدوام فاذا كان الموحى لها شيئا واحدا وكان هذا الموحى اوحى احدا ثريه دائما وحب ان يوحى الاثر الاثنى دائما -

لانا نقول - لا نسلم ان الفعل يوحى المدح والدم دائما والدليل عليه ان العباد اذا اتى بحرم واحد فالسيد اذا لاه يوما وشهر اوسنة وهكذا الى آخر عمره يسسه جميع العقلاء الى السفه والخبون ويقال له قدلته مدة فالى متى وايضا فلم قلتم انه لما كان ايجاه لاحد العلولين على سبل الدوام وحب ان يكون ايجاه للعلول الآخر كدلك وما الدليل عليه وايضا فالقول يكون ذلك الفعل موحى للمدح والدم والثواب والعقاب محال لان ذلك الفعل قد اعدم واقصى وصار بعد عدمه بهيا محصا فكيف يعقل كونه موحى -

الثالث - سلمنا ما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب لكن لما حصل المقتضى اكل واحد من الاستحقاقين كان ترجيح حاب الثواب اولى للترجيح انى ذكرنا -

الرابع - سلمنا ان هذا الماسق لا يدخل الجنة باستحقاقه فلم لا يدخلها بفضل الله تعالى
ولآيات التي تمسكوا بها معارضة بقوله تعالى في صفة اهل الجنة (وقالوا الحمد لله
الذي اذهب عنا الحزن) الى قوله (الذي احلنا دار المقامة من فضله) -

والجواب عن الشبهة الثانية - انا لا نسلم ان الخلود هو المكث الدائم بل هو عبارة
عن المكث الطويل والدليل عليه انه يقال ان فلانا احس حساءا فلانا ويقال هذا
وقف محله وليس المراد منه الاطول المكث - ومما يحقق ما قلنا ان لفظ الخلود لا يدل
على الدوام قطعا بل طالما دل على دل عليه قطعاً لا يمنع افتقاره الى التأكيد بلطف التأييد
وحيث اجمعوا على حسن ذلك علمنا ان دلالة لفظ الخلود على الدوام ليست قطعية
وهذه المسئلة قطعية فلم يصح (١) ان يستدل بهذا اللفظ في هذه المسئلة -

والجواب عن الشبهة الثالثة من وجوه - الاول ان قوله تعالى (وما هم عنها بعائنين)
عائد الى ايجار ولفظ العجار يصدق الاستعراق فيحتمل ان يكون المعنى ان حمالة
العجار لا يعيشون فان الكفار لا يبحر حون من النار وادام يبحر حوا عن النار مع انهم
داخلون تحت لفظ العجار لم يصدق على مجموع العجار انهم عائنون عن النار وعلى
هذا التقدير بقول موحب الآية -

واثناني - ان قوله (ان الارادني بعيم وان العجار لفي حميم) يقتضي كون
الارادني الخلد في العيم وكون العجار في الحال في الحميم ومعلوم انه ليس الامر
كذلك فلا بد من التأويل فيحمل ذلك على الاستحقاق وادان ثبت هذا بقوله
(وما هم عنها بعائنين) محمول على انهم لا يعيشون عن هذا الاستحقاق وعلى هذا
التقدير نحن نقول بموحه الا انه تعالى بهو عنهم بعصاه ويبحر حهم بكرمه ورحمته -
الثالث - ان لفظ العجار لا يتناول الامن كان كاملا في محوره وذلك هو الكافر
ويدل على ذلك قوله تعالى (وحوه يومئذ عليها عبرة لرهقها قتره او انك هم انك مرة
البحر) اقصى ما في الباب ان يقال هذا تمسك بعموم لفظ العجار الا اننا نقول
هذه القرينة التي ذكرناها تصاح محصنة لهذا العموم او بقول يجب حمل لفظ العجار
على الكفار يومئذ من هذه الآية ومن سائر الآيات -

ومها قوله تعالى - (ان قد اوحى اليه ان العذاب على من كذب وتولى)
 ومها قوله تعالى - (ان الحزى اليوم والسوء على الكافرين) ومها قوله تعالى
 (كلما اتى بها روح سا لهم حرها ألم ياتكم بدير قالوا بلى قد جاء باديير فكذبنا وقلنا
 ما ير الله من شئ ان اتم الا في صلال كبير) فهذا يقتضى بصريحه ان كل من
 دخل النار انه يكون مكذبا لانباء الله فيجب ان من لم يكن مكذبا لا يدخل النار
 وهذا تمام القول في هذه المسئلة وقد بلغ مدهما في الطهور مبلغا عظيما اللهم اجعلنا
 من اهل عقوق وفضلك ومعرتك واحسانك وافعل بنا ما انت اهل له ولا تفعل بنا ما
 يحى اهله يادا الى والكرم ويادا الخلال والاكرام والحدود والاعام -

المسئلة السابعة والتتون

في شعاة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم

اتفقت الامة على اثبات هذه الشعاة الا ان المعتزلة قالوا بتأثيرها في ايصال ارباد
 المعيم الى اهل اتواب واصحابا فلو اذلك حق وانكى من حملة تاثيرها اسقاط
 العقاب عن اهل العقاب - لما وحوه -

الحجة الاولى - انه تعالى امر محمدا عليه السلام بالاستعصار للدين فقال تعالى (واستعصر
 لديك وللمؤمنين والمؤمنات) والفاسق مؤمن مدليل قوله تعالى (وان طاعتن من
 طمؤ من اقتتلوا فاصلحوا بينهم فان بعت احدهما على الآحرى فقاتلوا اتى بمعنى) فساه
 مؤمنا حال كونه داعيا - وقل (يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى)
 سماء مؤمنا حال قتل النفس بغير الحق فتستهدا ان الله تعالى امر محمدا عليه السلام
 بان يستعصر للفاسق فاذا طلب محمد عليه السلام المعصرة للفاسق فلا بد وان يريد ان لا يرد
 الله عن مطلوبه بل يقبل شعاة وادانتب ان محمدا عليه اسلام يريد ذلك وحب
 ان يقبل الله ذلك لقوله (ولسوف يعطيك ربك فترضى) ويلزم من مجموع ذلك
 ان الله تعالى يقبل شعاة محمد عليه السلام في حق الفاسق -

الحجة الثانية - قوله تعالى (يوم يحشر الله الى الرحمن وهذا وسوق المحرمين

الى حهم وردا لا يملكون الشفاعة الا من اتحد عند ربهم - و - حاق
 طاهر الآية ان المحرمين لا يملكون الشفاعة لغيرهم او ان غيرهم لا يملكون الشفاعة
 لهم لان المصدر كما يحس اصابته الى الفاعل يحس ايضا اصابته الى المفعول الا انا نقول
 حمل الآية على الوحد الاول غير حائر لان حملها عليه يحرى محرى اي صاح الواححات
 فان كل احد يعلم ان المحرمين الذين يساقون الى حهم لا يملكون الشفاعة لغيرهم
 ولما بطل هذا ثبت وحوط حمل الآية على الوحد الثاني - ادانت هذا مقول الآية
 دالة على حصول الشفاعة لاهل الكنائس لانه تعالى قال (الا من اتحد عند الرحمن
 عهدا) والتقدير ان المحرمين لا يملكون ان يشفع لهم غيرهم الا اذا كانوا قد اتحدوا عند
 الرحمن عهدا - فهذا يقتضى ان كل من اتحد عند الرحمن عهدا دخل تحت هذه الآية
 وصاحب الكبرة اتحد عند الرحمن عهد الايمان والتوحيد فوجب د حوله تحت
 هذه الآية ولهذا يروى عن ابن عباس رضى الله عنه انه قال ذلك العهد عهد
 لا اله الا الله -

اقصى ما فى الساب - ان يقال اليهودى اتحد عند الرحمن عهدا وهو الايمان بالله
 فوجب د حوله تحت الآية لكما نقول العلم بعد التخصيص يبقى حجة فيما عداه -
 الحجة الثالثة - قوله تعالى فى حق الملائكة (ولا يشعرون الا لمن ارتضى) وصاحب
 الكبرة مرتضى عند الله لانه مرتضى عند الله بحسب ايمانه ومتى صدق عليه انه
 مرتضى فى الصفة القلبية صدق عليه انه مرتضى لانه متى صدق المركب فقد صدق
 المفرد واذا كان كذلك ووجب ان يدخل تحت قوله الا لمن ارتضى والاستثناء من
 المعنى اثبات فوجب ثبوت الشفاعة له -

فان قيل الكلام على هذا الاستدلال من وجهين -

الاول - ان الفاسق ليس مرتضى فوجب ان لا يكون اهلا لشفاعة الملائكة له اما
 قلما انه ليس مرتضى لانه ليس مرتضى بحسب فسقه ومتى صدق عليه انه ليس
 مرتضى بحسب فسقه صدق عليه انه ليس مرتضى بعين ما ذكرتم فيستد يكون داخلا
 تحت المعنى -

الثاني - لما حمل الآية على ان المراد لا يشعرون الا لمن ارتضى الله شفاعته بدليل قوله تعالى (من ذا الذي يشفع عنده الا بأذنه) وقوله تعالى (لا يسقونه بالقول وهم بآمره يعملون) فلم (١) قلتم ان الله ارتضى شفاعته بالفاسقين وهذا (٢) اول المسئلة - والجواب عن الاول - انه ثبت في العلوم العقلية ان المهملتين لا يتما قصان كقوله زيد عالم وزيد ليس عالم لا يتما قصان لاحتمال ان يكون المراد عالما بالحقه غير عالم بالكلام فكذا قولنا الفاسق مرتضى الفاسق ليس مرتضى لا يتما قصان لانه مرتضى بحسب ايمانه غير مرتضى بحسب فسقه -

اذا ثبت هذا فنقول - لا شك ان الفاسق مرتضى بحسب ايمانه ثبت انه متى صدق انه مرتضى بحسب ايمانه وحب ان يصدق عليه انه مرتضى والمستثنى هو هذا القدر وكل من صدق عليه هذا القدر وحب ان يكون داخلا في الاستثناء وخارجا من المستثنى منه ويلزم من هذا ان يقال الفاسق من اهل الشفاعه -

والجواب عن الثاني - ان كون الشافع ما دونا لان يشفع لاحد الشخصين دون الآخر لا بد وان يكون لامتيياز ذلك الشخص عن الشخص الثاني بصفة مرسية واما حسنة مقبولة فيكون الاصل والعمدة في الباب اما هو صدور الالفعال المرسية عن المشعوع له وحمل اللفظ على المعنى الاصلى اولى من جملة على المعنى العرصى المعتر على سبيل التبع واذا كان كذلك كان قوله (ولا يشعرون الا لمن ارتضى) معناه ولا يشعرون (٣) الا لمن ارتضى الله منه مالا والفاسق قد ارتضى الله منه مالا وهو الايمان وكان داخلا تحت هذا الاستثناء -

الحجة الرابعة - قوله تعالى (فما سمعهم شفاعا الشافعين) ذكر ذلك في معرض التهديد للكفار ولو كان حال المسلم كذلك لم يبق في هذا التهديد فرق بين المؤمن والكافر وكان تخصيص الكافر عثا -

الحجة الخامسة - قوله عليه السلام (شفاعتي لاهل الكائن من اتي) -

واما المعتزلة فاتهم احتجوا على قولهم بوجوه -

الحجة الاولى - قوله تعالى (واتقوا يوما لا تحزى نفس عن نفس شيئا) والاستدلال

بهذه الآية من ثلثة اوجه -

احدها انه لو اُترب السّاعة في اسقاط العقاب لكانت قد اُحترت نفس عن نفس شيئاً -

وثانيها قوله تعالى (ولا يقل منها ساعة) وهذا لكونه في معرض الهمي فتصيد العموم -

وثالثها قوله تعالى (ولا هم يبصرون) والسّاعة بصرة لا قال هذه الآية بآراء في اليهود - وايضا - فهذه الآية تنهى مطلق السّاعة والمعتزلة يهرون بانبات هذه السّاعة في باب زيادة المانع -

لا ما يحيب عن الاول بان المذهب الصحيح ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وعن الثاني من وجهين -

الاول ان الآية هب انها صارت محصورة الا ان خصوصها في زيادة الحسرات فتبقى حجة فيما عداها -

والسّاني - ان المقصود من هذه الآية التحوييف والتحذير انما يحصل بعدم اسقاط العقاب لعدم زيادة الحسرات وهذا يدل على ان هذه الآية محتصة بان الشّاعات لا تأثير لها يوم القيامة في اسقاط العقوبات -

الوجه الثانية - قوله تعالى (وما للطالين من حميم ولا شمع يطاع) والظالم من يعمل الظلم فيدخل تحته الكافر والفاسق -

لا قال - هذا يعني كون الشّمع مطاعا ولا يعني كونه مقبول القول -

لانا نقول - الجواب عنه من وجهين الاول - ان كل عاقل يعلم انه ليس في الوجود احد يطيعه الله تعالى فلا يكون في حمل الآية على ما ذكرتم فائدة -

الثاني - ان الشّمع دون المشعوع اليه لانه لو كان فوقه يسمى آمرا او حاكما ولا يسمى شمعيا فلفظ الشّمع افاد كونه دون الله تعالى فلم يمكن حمل قوله يطاع على من فوقه وكان المراد انه ليس لهم شمع يحاب -

الوجه الثالثة - قوله تعالى (من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا حلة ولا شعاعة)

طاهي

ظاهر هذه الآية يعنى جميع الشفاعات -

الحجة الرابعة - قوله تعالى (وما للطالمين من انصار) والشميع لاشك انه من الانصار -
الحجة الخامسة - قوله تعالى في صفة الفساق (وان الفجار لفي حميم يصلونها يوم الدين
وما هم عنها بعائنين) واوكايت الشفاعة مقبولة في حق العصاة اما في اسقاط العقاب
او في الاحراح من المار بعد الدحول فيها لكان قوله (وما هم عنها بعائنين) حلقا -
الحجة السادسة قوله تعالى (ولا يسمعون الالمى ارتضى) والفاسق ليس بمرتضى
نوح ب يعنى الشفاعة عنه -

الحجة السابعة - قوله تعالى (الذين يحماون العرش ومن حواه يسبحون بحمد ربهم
ويؤمنون به) الى قوله (واتبعوا سبيلك) واوكايت الشفاعة حاصلة لله اسق قل
النوبة لكان التقييد قيد النوبة في قوله (فاعصر للدين تابوا واتبعوا سبيلك) حقا -
الحجة الثامنة - اجمعت الامة على اهم بقولون - اللهم احعلنا من اهل شفاعة محمد صلى الله
عليه وآله وسلم ولولم يحصل اهلية الشفاعة الا لاهل الكماثر لكان معنى هذا السؤال
اللهم احعلنا من اهل الكماثر ومن الفساق ومعوم ان ذلك اطل -

والجواب عن جملة هذه الشبهات بحرف واحد - وهو ان دلائلكم في هي الشفاعة
لا بد وان تكون عامة في الاشخاص والافات والالم يدحل محل الخلاف فيها -
ودلائلكم في اثبات السفاعة لابد وان تكون خاصة في الاشخاص والافات لا نا
لا تست الشفاعة في حق كل الاشخاص ولا تها ايضا في جميع الافات فتست انه
لابد وان تكون دلائلكم خاصة ودلائلكم عامة والخص مقدم على العام فكان الترحيح
من حاسا -

واما الاحوية المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير -

المسئلة البامنة والبلنون

في ان التمسك بالدلائل اللطية هل يعيد اليقين ام لا

وقبل الخوص في هذا المطلب يحى ان يعلم ان الدليل اما ان يكون عتيا بجميع
مقدمه انه او نقايا بجميع مقدمته او يكون مركبا من اقسامين اما ان كان عتيا بجميع

وايضا بالصريون والكوفيون يكذب بعضهم بعضا ويطعن بعضهم في بعض -
واما العروع المشتة بالقياس فلا شك انها في غاية الصعف فثبت ان الكل مطبوعة
لامعلومة -

والمقدمة الثالثة - ان التمسك بالدلائل العقلية موقوف على عدم الاشتراك في
الالفاظ لان تقدير حصول الاشتراك في الالفاظ فلعل مراد الله من هذه الآية
او من هذا الخبر غير ما عرفناه وتصورناه بل معنى آخر فادا تعيين هذا المعنى يتوقف
على نفي الاشتراك -

المقدمة الرابعة - ان التمسك بالدلائل العقلية موقوف على وحوث حمل اللفظ على
حقيقته لا على محاره والافتقار للمحارات كثيرة فلم يكن حمل اللفظ على بعضها اولى
من جملة على البقية الا ان قولنا الاصل في الكلام هو الحقيقة مقدمة طيبة -

المقدمة الخامسة - ان هذا التمسك موقوف على نفي الحذف والاصحار لان محوره
يخصى الى انقلاب المعنى اثباتا والاثبات بها قال الله تعالى (لا اقسم بيوم اقيامة)
وقال (ما معك الا تسجد اذا مرتك) وقال تعالى (قل تعالوا اتل ما حرم ربكم
عليكم الا تشركوا به شيئا) - فقالوا المعنى في هذه الآيات كلها اثبات قال تعالى
(بين الله اكم ان تصلوا) قالوا الاثبات ههنا هي اكن عدم الاصحار والحذف هما
مقدمة طيبة -

المقدمة السادسة - نفي التقديم والتأخير معتري دلالة الدلائل العقلية وهي كثيرة
الوقوع في القرآن وهي ايضا مقدمة طيبة -

المقدمة السابعة - التمسك بالعمومات انما يهيد المطاوع اذا لم يوجد المحصص لكن
عدم المحصص مطعون لان اقصى ما في الداء انما طلساه فما وحدناه لكن الاستدلال
بعدم الوجدان على عدم الوجود في غاية الصعف -

المقدمة الثمانية - شرط التمسك بالدلائل البقاية عدم التباسخ وهو ايضا مطعون كما
يباه في عدم المحصص -

المقدمة التاسعة - شرط التمسك بالدلائل العقلية عدم المعارض السمعى لان

بتقدير وجوده يحجب الرجوع الى الترجمات التي لا تقيد الا بالحق لكن العلم بعدم ذلك المعارض السمعى . مطعون لا مقطوع -

المقدمة العاشرة - شرطه ايضا عدم المعارض العقلى القاطع لان بتقدير وجوده يحجب صرف اظهار السمعى الى التأويل لكن عدم هذا المعارض القطعى . مطعون لا معلوم لان اقصى ما فى الباب ان الانسان لا يعرف ذلك المعارض لكن عدم العلم لا يهيد العلم بعدم فثبت ان الدلائل العقلية . وقوة على هذه المقدمات العشرة وكلها طيبة والموقوف على الطى اولى بان يكون طيبا فالدلائل العقلية طيبة -

واعلم - ان هذا الكلام على اطلاقه ليس بصحيح لانه ربما اقترن بالدلائل العقلية (١) امور عرف وجودها بالاحار المتواترة وتلك الامور تنهى هذه الاحتمالات وعلى هذا التقدير تكون الدلائل السمعية المقرونة بتلك القرائن الثالثة بالاحار المتواترة مهيدة لليقين وبالله التوفيق -

المسئلة التاسعة والتشون

فى الامامة وبها فصول

الفصل الاول

فى وجوب الامامة

اختلف الناس فيه وضبط المذهب فيه ان يقال نصب الامام اما ان يقال واجب او غير واجب - اما القائلون بانه واجب فهم فرقان -

احدهما - الذين قالوا بنصبه واجب والطريق الى معرفة هذا الوجوب السمع دون العقل وهذا هو قول اصحابنا واكثر المعرلة والريدية -

والثاني - الذين يقولون الطريق الى معرفة هذا الوجوب العقل ثم هؤلاء فرقان مهم من قول انه يجب عقلا على الخلق ان يصوروا لانفسهم رئيسا وذلك لان نصب هذا الرئيس يتضمن دفع الضرر عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب عقلا

وهذا هو قول ابى الحسين الصرى من المعتزلة ومن قد ما ثم قول الخافظ وابى الحسين الخياط وابى القاسم الكعبى ومهم من قال بل يجب على الله نصب الامام الخلق وهو لا فرقان -

وقالت الملاحدة والاسماعيلية - انه لا سبيل الى معرفة الله الا بتعليم الرسول والامام هو حب على الله تعالى ان لا ينجلي العالم عن المعصوم حتى ان ذلك المعصوم يرشد الخلق الى معرفة الله تعالى -

وقالت الاثنا عشرية - لاجاحة في معرفة الله الى المعصوم الا انه يجب على الله تعالى نصب الامام المعصوم ليكون لطعامى اداء الواجبات العقلية والاحتساب عن القنائع العقلية وليكن ايضا حافظا للدين عن الريادة والنقصان -

وقال بعض قد ماء الشيعة انه يجب على الله نصب الامام ليعلمهم احوال الاعدية والادوية ويعلمهم السموم المهلكة ويعرفهم الحرف والصاعات ويصومهم عن الآفات والمخاوف وهذا تفصيل قول من قال انه يجب نصب الامام -
اما الذين قالوا انه غير واجب فيهم فرق -

الاول - قال الاصم ان نصب الامام عند ظهور الفتن واجب واما عند الأمن والعدل فلا -

الثاني - انه قال بعضهم نصب الامام عند ظهور الفتن غير واجب لانه ربما يصير نصبه سببا لتمرّد بعضهم عن الطاعة فتزداد الفتن اما عند ظهور العدل فهو واجب الثالث - قول اكثر الخوارج انه لا يجب نصب الامام فى شئ من الاوقات فان فعلوه جاروان تركوه حارا ايضا وهذا تفصيل مذاهب الناس فى هذه المسئلة ولما فيه مقامان -

احدهما - بيان انه يجب على الخلق نصب رئيس لا نههم - الثاني بيان انه لا يجب على الله نصب الامام لهم -

اما المقام الاول - فالدليل عليه ان نصب الامام يتضمن ادفاع ضرر لا يندفع الا بمصبه ودفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان وهذا يقتضى ان يجب على

العقلاء ان يصصوا اما مالا يسهم -

بيان المقام الاول - انما يرى ان اللد اذا حصل فيه رئيس قاهر مهيب سائس
يا مرهم بالافعال الجميلة وبها هم عن القنايح كان حال اللد في العدد عن التشويش
والفساد والقرب من الانتظام والصلاح اتم مما اذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس
والعلم به ضروري بعد استقراء العادات ثبت ان نصب الرئيس يقتضي ادفاع
انواع من المصارلات دفع الانصه واداك كان كذلك كان نصب هذا الرئيس داعما
للصرد عن النفس واما ان دفع الصرد عن النفس واجب تقدر الامكان فهذا معصق
عليه بين العقلاء اما عند من يقول بالنفس والقبح العقليين فانه يقول وحبوب
هذا معلوم في بدهة العقول واما عند من ينكر ذلك فانه يقول وحبوب هذا ثابت
باجماع الالياء والرسائل وبتعلق جميع الامم والاديان -

هذا قيل - كما ان في نصب هذا الرئيس هذه المصالح لكن فيه انواع من المفاسد
مما اهم ربما يستكفون عن طاعته ويرداد الفساد ومما انه ربما استولى عليهم
فيطلبهم - ومما انه نسب تقوية رياسته يكثر الخرج فيعصى الى اشد الاموال
عن الصعاء والفقراء -

قلنا - لا راع في ان هذه المحدثات قد تحصل لكن كل عاقل يعلم انه اذا قولت
المفاسد الحاصلة من عدم الرئيس المطاع بالمفاسد الحاصلة من وجوده فالمفاسد
الحاصلة من عدمه اريد بكثير من المفاسد الحاصلة من وجوده وعد وقوع
التعارض تكون العرة بالرححان فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر
كثير فهذا اما في هذا المقام -

المقام الثاني - بيان انه لا يجب على الله نصب الامام والخلاف فيه مع الاسماعيلية
والاثنا عشرية على ما شرحناه فيقول الدليل على انه غير واجب انه لو وجب
على الله نصب الامام لكان الواجب اما نصب امام يتمكن المكلف من الرجوع
اليه والانتفاع به في دينه ودياره او الواجب نصب امام سواه كان كذلك
لو لم يكن والنفسان باطلان فيقول بالوجوب باطل -

أما قلنا - ان القسم الاول باطل لانه غير وجود ولو كان ذلك واحدا على الله تعالى لمفعله ولكمه ما فعله فان الواحد ما اذا احتاج الى هذا الامام في ان يستفيد منه علميا ابود يا لويحلب بولسطته الى نفسه مفعلة او يدفع عنها مصرة فلو اتى ناي حيلة كانت لم يحد منه التة اثرا ولا حرا والعلم بذلك ضروري -

وأما قلنا - ان القسم الثاني باطل لان المقصود من نصب هذا الامام اما مفعلة ديبية او ديبوية لاحالة والانتفاع به يعتمد امكان الوصول اليه فلما تعدد امكان الوصول اليه تعدد ذلك الانتفاع به واذا تعدد الانتفاع به لم تكن في نصبه فائدة اصلا فكان القول بوجوب نصبه عشا -

فان قيل - ان في نصبه اعظم الفوائد والمسايق وهو ان يكون هاديا الى معرفة الله تعالى على قول الاسماعيلية او ان يكون لطفا في اداء الواجبات العقلية الا ان الطلبة خوفوه تحويها احتاج معه الى الاحتفاء والاستتار فالدب منهم حيث احوحوه الى الاحتفاء -

والجواب - ان هذا المكلف المعين اذا لم يفعل فعلا التة يوجب ان يصير الامام حائفا منه ثم انه نقي محال لا يمكنه الوصول الى هذا الامام شئ من الطرق فقد صار محروما عن هذا الانتفاع لا بامر صدر منه فكان يجب على الله تعالى ان يأمر الامام بان يظهر نفسه لهذا المحتاج فلما لم يوحده شئ من ذلك علمنا انه لا اصل لهذا الحديث -

واحتج الشريف المرتضى على انه يجب على الله نصب الامام بان قال نصب الامام لطف واللفظ على الله واحب فيلزم ان يكون نصب الامام واحيا على الله تعالى - واعلم - ان مرادنا من اللطف الامر الذي علم الله تعالى من حال المكلف انه متى وحد ذلك الامر كان حاله الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي اقرب مما اذا لم يوجد ذلك الامر بشرط ان لا يستهي الى حد الالحاء -

اذا عرفت هذا فنقول - اما قلنا ان نصب الامام لطف لان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يجمعهم عن المعاصي ويأمرهم بالطاعات كان حالهم في القرب من

الطاعات والبعد من المعاصي اكمل مما اذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس والعلم بصحة ما ذكرناه بعد استقرار العادات ضرورى -

واما قلنا - ان اللطف واحب على الله تعالى لوجهين -

الاول - ان من اتحد صياغة لسان وعلم ان ذلك الانسان لا يحصر في تلك الصياغة الا اذا ذهب اليه المصيف نفسه والتمس منه الحضور فان صدق فيما قال انه يريد حضور ذلك الانسان في صياغته وحب ان يذهب اليه نفسه ويلتمس منه الحضور فان لم يذهب اليه ولم يلتمس منه الحضور مع علمه بانه ان لم يفعل ذلك لم يحصر علمه بانه ما كان يريد حضور ذلك الانسان في صياغته فكذلك الله تعالى (١) اراد من العبد فعل الطاعات والاحتساب عن المحطورات وعلم انه لا يقدم العبد على ذلك الفعل الا اذا نصب الله تعالى له اما ما وحب ان يكون تلك الارادة مستلزمة لارادة نصب الامام فان لم يرد هذا امتنع كونه مريدا لتلك الطاعات -

الثاني - ان فعل اللطف لراحة لعدو المكلف فوجب ان يكون واجبا قياسا على التمكين -

والجواب عنه من وجوه كثيرة ذكرناها في (نهاية القول) وفي كتاب (المحصل في الاصول) وقد ذكرهما نكتا كافية في هذا الباب -

الاول - لا يسلم ان نصب الامام لطف -

بيان - هو ان اللطف الذي قررتموه انما يحصل من نصب امام قاهر سائس يرحي ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام اما الامام الذي لا يرى له في الدنيا اثر ولا حرج فلا يسلم انه لطف للمتة فاذا الامام الذي يمكن بيان كونه لطفا لا توحون وحوده والذي توحون وحوده لا يمكن بيان كونه لطفا فسقط الاستدلال -

والثاني - كما ان كون الخلق اقرب الى الطاعة واعد عن المعصية اتموا اكل عدو وحوود الامام منه عند عدمه فكذلك هذه الاحول اكل عدو وحوود القصة المعصومين

(١) كذا في الاصلين - والسياق يقتضي ان سقط لو من هنا -

والعساكر المعصومة والنواب المعصومين وانتم لا توحون شيئا من ذلك على الله تعالى فعدم وجوب هذه الاشياء اما ان يقال انه لاجل ان الواجب تحصيل اصل التمكين فاما تحصيل تكيل التمكين غير واجب او يقال كون القصة والعساكر معصومين وان كان لطفا من هذه الوجوه الا انه ربما اشتمل على وجه حتى من وجوه المفسدة لا يعرفه فلا حرم لايحب على الله نصب القصة المعصومين والعساكر المعصومين وعلى التقديرين فلم لا يحور مثله في هذه المسئلة -

الثالث - ان كون الشيء مشتملا على المصلحة من بعض الوجوه لا يمنع اشتماله على المفسدة من وجه آخر والشيء لا يكون لطفا واحدا على الله تعالى الا اذا كان حاليا عن جميع جهات المفسدة فاذا لا يتم القول بان نصب الامام لطيف بمجرد ما ذكرتم بل لابد معه من بيان كونه حاليا عن جميع جهات المفسدة وانتم ما بيتم ذلك فاذا لم ثبت ان نصب الامام اطيف -

لا يقال - انا في هذا المقام انما نتكلم مع المعتزلة وهم يسلمون لما ان المعرفة انما يجب تحصيلها عليها لكونها لطفا في اداء الواجبات العقلية فان كان مجرد تخوير اشتمال الشيء على المفسدة يمنع من الحكم بكونه لطفا وحب ايضا ان لا يحكموا بكون المعرفة لطفا لان هذا الاحتمال قائم فيها -

لانا نقول - الفرق ظاهر وذلك لان المعرفة لطيف يحب عليها تحصيلها ويحب اداها في الشيء كونه مشتملا على جهة من جهات الحسن ولم يعرف فيه جهة من جهات القبح علب على طبا كونه لطفا والطن في حقا قائم مقام العلم في كونه مسا لوجوب الفعل عليها فلا حرم كفى هذا القدر في ان يحب عليها تحصيل معرفة الله تعالى اما انتم فاما توحون نصب الامام على الله تعالى ولا يمكن الحزم بوجوهه على الله الا اذا ثبت انه في علم الله تعالى حال عن جميع جهات المفسدة فابن احد الماين من الآحرل لو ورد دليل سمعى على انه تعالى فعل ذلك استدلالا بان الله تعالى فعله على حلوه عن جميع جهات القبح وعلى كونه لطفا (١) في نفسه لا على انه واجب على الله

(١) ر - اما انتم عكستم هذا الباب فاستدلتم بكونه اطفا في نفسه على انه واجب - الخ

تعالى مطهر الفرق بين المابين -

الرابع - لا يبعد وجود رمان متى نصب لاهل ذلك الرمان رئيس سائس استكفوا عن طاعته فيصير نصب ذلك الرئيس في ذلك الرمان م ما لا رديا بالفتنة - لا يقال - هذا وان كان محتملا الا انه نادر والنادر لا عبرة به -

لا ما بقول - هب انه نادر الا انه لا رمان الا ويحتمل ان يكون ذلك الرمان رمانا لذلك السادر ويتقدير ان يكون كذلك لم يكن نصب الرئيس فيه واحدا فحيث لا يمكنكم (١) ان تقطعوا في شئ من الارملة بانه يجب فيه نصب الامام الرئيس على الله تعالى -

الخامس - انكم اما ان تدعوا بان نصب الامام لطف في الشرعيات او في العقليات فان كان الاول بطل قولكم لان حلول الرمان عن التكليف الشرعية حائر فالامام الذي هو لطف فيه اولى ان يحور حلول الرمان عنه وان كان الثاني مقول اما ان تدعوا ان الامام لطف في ادخال تلك الواحات العقلية في الوجود سواء كان ادخالها في الوجود لاجل وجود وحوبها اولا لهذا الوجه واما ان تقولوا بان الامام لطف في ان يدخلها المكلف في الوجود لاجل وجه وحبها والاول باطل لان ادخالها في الوجود لاجل وجه وحبها لا عبرة به التة فلم سبق لكم الا ان تدعوا ان الامام لطف في ان يدخل المكلف الواحات العقلية في الوجود لاجل وجه وحبها وهذا مما لا يمكنكم ان تدكروا في تقريره شيئا وذلك لان ادخال الفعل في الوجود لاجل وجه وحبها عبارة عن كيفية من كيفية الدواعي القائمة بالقلوب ومن اس يمكن اثبات ان نصب الامام ابداله اثر في هذه الكيفيات بل لو قيل ان الامر بالعكس لكان اولى لان المجموع متنوع فاذا صار الانسان مجعولا على فعل من الافعال بالتحويف صار متغيرا عنه واذا صار مجموعا عن شئ صار راعيا فيه فتست ان هذه التمويهات التي يدكرها هؤلاء الاثنا عشرية تمويهات محصاة وانه متى بحث عن محل الخلاف على التعيين لا يمكنكم ان يدكروا في تقرير مدعيتهم بعد التلخيص حيا لا فصلا عن حجة -

السادس - وهو ان عند حصول هذا اللطف المقرب اما ان يعلم الله تعالى ما به حصل ما يجمع عن الفعل او يعلم انه لم يحصل هذا المانع اللة فان كان الاول فلا نسلم انه يحب في العقول فعل مثل هذا اللطف لانه اذا كان بتقدير وجوده لا يحصل الفعل كما ان بتقدير عدمه ايضا لا يحصل لم يكن فعل مثل هذا اللطف واحتمل العقل يوجب الامتناع منه لانه لا فائدة في فعله اللة وان كان الثاني وهو ان الله تعالى علم ان هذا اللطف يرحح حائب الفعل وعلم انه لم يحصل معه ما يجمع من الفعل مثل هذا يقتضي وحب حصول الاثر على ما يباه في مسألة خلق الالهة فلو كان نصب الامام لطفا بهذا التفسير لرالت المفاسد وحصلت المصالح لاحالة ولما لم يكن كذلك وجب ان لا يكون نصب الامام لطفا -

السابع - هذا الذي يجعل نصب الامام لطفا فيه ان كان الله تعالى عالما بوقوعه كان واجب الوقوع فلاحاجة به الى هذا اللطف وان كان عالما بعدم وقوعه كان ممتنع الوقوع فلم يكن اللطف فيه اثر اللة سلمنا ان نصب الامام لطفا لكن لا نسلم ان اللطف واجب وقد قدما ما يدل على انه لا يحب على الله شيء اصلا ورأسا فهذا هو الكلام المختصر في هذا الباب -

الفصل الثاني

في انه لا يحب ان يكون الامام معصوما

قال اصحابنا والمعتزلة والريضية والحوارح لا يحب ان يكون الامام معصوما وقالت الاسماعيلية والاثنا عشرية يحب -

لما انا سقيم الدلالة ان شاء الله تعالى على صحة امامة ابي بكر رضى الله عنه واجمعت الامة على انه ما كان واحب العصمة لا اقوال انه ما كان معصوما وحيثما يحصل لنا من مجموع هاتين المعضدين ان الامام ليس من شرطه ان يكون واحب العصمة اما الاثنا عشرية فقد احتجوا على وحب عصمة الامام بوجوه -

الشبهة الاولى - انا اما احوحا الخلق الى الامام لحوار الخطأ عليهم فلو حصل في

الامام هذا المعنى لا تقتصر هو ايضا الى امام آخر فيلزم اما ان تسلسل او الدور واما
محال ان يوجب ان لا يتحقق فيه حوار الخطأ -

واعلم انهم احتجوا فقالوا ان دليلنا في وحوب وحوود الامام وفي وحوب عصمته
فيه هو عين الدليل الذي يعرفه وحوود الصانع وحووب وحووده وذلك لان
قول العالم يحوز وحووده ويحوز عدمه فافتقر رحمان وحووده على عدمه الى
مرجح فكذلك لو لما الخلق يحوز عليهم الطاعة ويحوز عليهم المعصية فافتقر رحمان
الطاعة على المعصية الى المرحح وهو الامام ثم قلنا الحوار الذي هو علة الحاجة الى
المؤثر غير حاصل في الصانع والا لا تقتصر الى مؤثر آخر فيلزم اما الدور واما التسلسل
فكذلك هما -

قلنا حوار الاقدام على المعصية غير حاصل في الامام والا لا تقتصر الى امام آخر فيلزم
اما الدور واما التسلسل وهما محالان ثبت ان مسألة اثبات الإمامة بعيها مطابقة
لمسئلة اثبات الصانع -

الشبهة الثانية - في وحوب العصمة انه ثبت بالتواتر عن رسول الله صلى الله
عليه واله وسلم ان الشريعة التي جاء بها فانه اوحىها على جميع المكلفين الى يوم القيمة
ولما اوحىها على جميع المكلفين وحب وصولها الى جميع المكلفين والا لكان ذلك
تكليف ما لا يطاق -

اذا ثبت - هذا فنقول هذه الشرائع لا بد لها من حافظ يحفظها عن التغير ومن
دفع يقلها اليها وذلك الماقل لا بد وان يكون واحب العصمة ادل ولم يكن كذلك
لم يكن بعله مفيدا للعلم وذلك الماقل الذي هو واحب العصمة اما ان يكون مجموع
الامة على ما ذهب اليه من يقول الاجماع حجة او بعض آحاد الامة والاولى باطل
لان وحوب عصمة كل الامة غير ثابت بالعقل لا تبارى النصارى على كثرتهم
مجمعين على الاناطيل فادنا وحوب عصمة مجموع الامة لا يعرف الا بالدلائل السمعية
وكل دليل نقل فانه لا يبعد تطرق التخصيص والسبح اليه فادنا كل دليل يدل على
ان الاجماع حجة فانه لا يتم كونه دليلا الا اذا عرفنا انه لم يوجد له ناسخ ولا محص
وانما

وانما يحصل لنا العلم بهذا لعدم لو عرفنا انه لو حصل هذا الماسخ او هذا التخصيص
لو حب ان يصل اليها وانما يعرف انه وكان لو حصل اليها او علمنا انه لا يجوز على الامة
ان يحاولوا سفل بعض الشرائع وانما يعرف انه لا يجوز فيهم هذا الاحلال اذ اعرفنا
كوفهم موصوفين بوجوب العصمة ثبت ان العلم بانه لم يحصل الاحلال بقل الشريعة
متى استعدناه من الاجماع ارم الدور والدور باطل فكان هذا القسم باطلا -

و اذا بطل هذا القسم ثبت ان للتكفل بنقل الشريعة وحفظها عن التعبير والتبدل
اشخاص معينون موصوفون بوجوب العصمة وذلك هو المطلوب -

لا يقال لم لا يجوز ان يقال الشريعة تنقى محفوظة بنقل اهل التواتر -

لانا نقول - نقل اهل التواتر يدل على ان ما نقلوه صحيح لكن لا يدل على ان الذي
لم ينقلوه لم يوحدها فليس احد الباين من الآخر وهذه الشبهة كاي ايرتوبها على وحوه
صحيفة ومحسرتساها لهم على هذا الوجه -

الشبهة الثالثة - الامام في الامة عبارة عن الشخص الذي يؤم به ويقتدى به كارداء
فانه اسم لما يرتدى به واللفاف اسم لما يلتحف به اذا ثبت هذا فقول لو حورنا
الذب على الامام محال اقدامه على ذلك الذب اما ان يقتدى به ولا يقتدى به فان
كان الاول كان الله قد امر بالذب وانه غير حائر وان كان الثاني حرح الام
عن كونه اماما لان المأموم اذا رأى ما علم حسنه فعله واذا رأى ما علم قبحه لم معه
فحيث لا يكون متعاله ولا مقتديا به بل يكون متسعا للدليل وذلك يقدح في كونه
لما ما فتت ان الخطأ على الامام غير حائر -

الشبهة الرابعة - لو حار الذب على الامام فتقدير اقدامه على سفك الدماء واستباحة
المرواح وانواع الظلم اما ان يجب على الرعية معه عن هذه الافعال او لا يجب فان
وجب فاما ان يجب ذلك على مجموع الامة او على آحاد الامة لاحائر ان يقال
يجب على مجموع الامة معه عن تلك الافعال لو حيين -

الاول - ان اطاق جميع الرعايا الموحودين في الشرق والغرب على العمل الواحد
متمتع فحيث لا يحصل مع الامام عن تلك الافعال المنكرة -

الثاني - انا يرى الملك العظيم اذا اقدم على فعل قبيح فكل واحد من آحاد الرعايا يحاف من اطهار الانكار عليه لانه يحاف ان يصير غيره موابقا لذلك الملك في ذلك الفعل القبيح وحيث يحدون هذا الواحد الذي اطهر الانكار ويقتلونه وادان كان هذا الخوف حاصلا لكل واحد من آحاد الرعية امتنع اجتماعهم على مع ذلك الملك عن ذلك الفعل القبيح -

واما القسم الثاني - وهو ان يجب على كل واحد من آحاد الرعية اطهار الانكار على الملك الكبير بهذا ايضا بعيد من وجهين -

الاول - ان كل واحد من آحاد الرعية لا يقوى على مقاومة امير صغير فكيف على معادة (١) ملك الدنيا -

اثاني - ان المقصود من نصب الامام ان يؤدب كل واحد من آحاد الرعية فلوكلما كل واحد من آحاد الرعية ان يؤدب الامام لرم الدوران هذا اما ير جرعي معصيته نسب ذلك وذلك ير جر نسب هذا ومعلوم ان الدوران باطل -

واما القسم الثالث - وهو ان يقال ان عند اقدام الامام على المعاصي والهواش لا يحور معه عنها التهمة هو ايضا باطل لان الدلائل الدالة على وحو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عامة فتسأل الامام وغيره وايضا على هذا الطريق يصير نصب الامام سببا لتكثير الهواش ومعلوم ان المقصود منه تقليها بهذا يقص الى التناقض فثبت ان الامام لو لم يكن واحب العصمة لافصى الى هذه الاقسام الباطلة فوجب القول بكونه باطلا -

الشبهة الخامسة - التمسك بقوله تعالى لا ابراهيم (قال اني حاكك للناس اما ما قال ومن دريتي قال لا يبال عهدي الطالين) دلت الآية على ان عهد الامامة لا يصل الى من كان طالما وكل من كان مدينا فانه طالم قال تعالى (فمنهم طالم لنفسه) فصارت الآية نصا في ان كل من كان مدينا سواء كان ديه طاهرا او باطما فانه لا يكون اماما وادان كان كذلك ثبت ان الامام لا بد وان يكون معصوما -

والجواب عن الشبهة الاولى - انها مسمية على المسألة الاولى وهي ان الخلق لما كان

للخطأ عليهم حائراً احتجوا الى نصب الامام وقد تقدم الجواب عن كلامهم فيه
والجواب عن الشبهة الثانية - ان الشريعة انما تنهى محبوبة بنقل الناقل المعصوم
لمو كان ذلك الناقل المعصوم بحيث يرى ويمكن الوصول اليه والرجوع الى قوته
بما اذا لم يكن كذلك لم تنص الشريعة محبوبة بنقله فسقطت هذه الشبهة -

والجواب عن الشبهة الثالثة - انه لا راع في انه يجب على كل واحد من آحاد الرعية
ان يقتدى بسواب الامام من القصة والعلماء والشهود مع اهم بالاتفاق ليسوا
معصومين وكما يقولونه فيهم فهو حواشياً عن الامام الاعظم -

والجواب عن الشبهة الرابعة - المعارضة ايضاً سواب الامام وذلك ان الامام
المعصوم اذا فوض الامارة والوراثة الى بعض الناس فذلك الفوض اليه غير
معصوم فتقدير صدور الدب عنه فإلماح له اما الامام الاكبر وحده او مع غيره
والاول باطل لان الامام الاكبر وحده لا يقدر على دفع ذلك الامر مع عساكره
الكثيرة ألا ترى ان علياً رضي الله عنه لم يقدر على دفع معاوية عن الامر مع ما كان
معه من العساكر الكثيرة فصلاً عن ان يقدر عليه وحده - الثاني - وهو ان الدافع
لذلك الامر هو الامام الاكبر مع عساكره فهذا ايضاً باطل لان عساكره ليسوا
معصومين فما لا يمتثلون امر الامام المعصوم شئت ان تفويض الامارة والوراثة
الى غير المعصوم سبب لاردياد الشر والفتنة وكل ما يقولونه ههنا فحق ايضاً نقول
في الامام -

والجواب عن الشبهة الخامسة - ان الآية دالة على ان شرط الامام ان لا يكون
مشتعلاً بالدب فاما ان يكون واحب العصمة فلا دلالة في الآية عليه -

الفصل الثالث

فيما يصير الامام به اماماً

اتفقت الامة على ان المص من الله تعالى ورسوله على شخص بالامامة سبب مستقل
لصيرورته اماماً لكنهم اختلفوا في انه هل يصير اماماً بطريق آخر سوى هذا

التصيص أم لا فقالت الريدية إن العاطمي إذا كان عالماً راهداً وخرج بالسيف
ودعى إلى نصره بالامامة صار اماماً - وقال أصحابنا والمعتزلة عهد البيعة سبب
لحصول الامامة - والاثنى عشرية انكروا ذلك -

له أنا سقيم الدلالة على صحة امامة ابي بكر رضي الله عنه وامامته لم تنقد الا بالبيعة
وهذا يقتضي ان البيعة طريق لحصول الامامة اما الاثنى عشرية فقد احتجوا على
ان البيعة لا يمكن ان تكون سبباً لحصول الامامة لوجوه -

الشبهة الاولى - ان هؤلاء الذين يبايعون الامام لا قدرة لهم الستة على التصرف
في اقل الامور وعلى اقل الاشخاص ومن لا قدرة له على التصرف في اقل الامور
وعلى اقل الاشخاص كيف يعقل ان تكون له قدرة على اقتدارا لغيره على التصرف في
جميع اهل الشرق والغرب -

الشبهة الثانية - ان اثبات الامامة بالبيعة والعقد يفضي الى الفتنة لان كل اهل
بلد يقولون الامام ما اولى والعقد (١) الصادر مما ارجح ولا يمكن ترجيح البعض
على البعض فيفضي الى الهرج والمرج واثارة الفتنة ومعلوم ان المقصود من نصب
الامام ازالة الفتنة بقدر الامكان فنصب الامام بطريق البيعة يفضي الى التناقض
فكان باطلا -

الشبهة الثالثة - ان منصب الامامة اعلى واعظم من منصب القضاء والحسبة واهل
البيعة لما لم يتمكنوا من نصب القاضي والمحتسب فان لا يتمكنوا من نصب الامام
الاعظم اولى -

الشبهة الرابعة - الامام نائب الله تعالى ونائب رسوله وبيانة العير لا تحصل الا بادن
ذلك العير فوجب ان لا يتب الامام الا بنص الله ونص رسوله فتب ان الامامة
لا تثبت الا بالنص -

الشبهة الخامسة - ان الامام يجب ان يكون واحب العصمة وان يكون افضل الخلق
كلهم وان يكون اعلم الامة كلهم وان يكون مسلماً بيا بيه وبس الله ولا اطلاع
لاحد من الخلق على هذه الصفات والله تعالى هو العالم بها وادان كان كذلك وجب

ان لا يصح نصب الامام الا بالنص -

الجواب - عن الاول انه مقصور بما ان الشاهد لا قدرة له على التصرف في المدعى عليه ثم ان القاصي بقوله يصير متمكنا من التصرف فيه فكذا ههنا -

والجواب عن الثاني - ان الترحيح يحصل اما بزيادة العلم او الرهد او الس او السب او كثرة ميل الخلق اليه فان حصل الاستواء في الكل وتعدر الترحيح فيتداهما ويتداهما بعقد آخر -

والجواب عن الثالث - انه لا استعداد في ان يادن الله تعالى في تويية الامامة ولا يادن في تويية القصاء وايضا والتحكيم حائر على مذهب بعض الفقهاء -

وعن الرابع - وهو قولهم ادا كان نصب الامام من الامة كان الامام نائب الامة لانائب الله تعالى فخوانه لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة شخصا معها يكشف عن كونه نائب الله تعالى -

وعن الخامس - انا لاسلم ان العلم القطعي بمحصول تلك الصفات شرط بل الشرط عددا حصول الظن فقط -

الفصل الرابع

في اقامة الدلالة على ان الامام الحق بعد

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ابوبكر رضى الله عنه

والمعتمد في المسئلة ان الامة مجمعة على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اما ابوبكر واما على واما العباس رضى الله عنهم وادا بطل القول بان الامام هو على او العباس رضى الله عنهما وحب القطع بان الامام هو ابوبكر رضى الله عنه -

واعلم ان هذا الدليل مبني على مقدمات -

المقدمة الاولى - ان الامة مجمعة على ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم احد هؤلاء الثلاثة -

واعلم ان الانصار طلبوا الخلافة لانفسهم في اول الامر وقالوا ما امير ومسلم امير
فلما باطروهم ابونكر في ذلك تركوا قولهم وصار ذلك القول باطلا باجماع الامة
وكل من نظر في كتب السير علم وتيقن اتفاق الامة على ان الامام بعد رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم ليس الا احد هؤلاء الثلاثة -

المقدمة الثانية - ان عليا رضى الله عنه ما كان بعد وفاة الرسول عليه السلام في
العجرا الى حيث لا يمكنه طلب حق نفسه وما كان ابونكر رضى الله عنه في القوة
والتسلط بحيث يمكنه نصب الحق من على رضى الله عنه -

والدليل عليه ان عليا رضى الله عنه كان في غاية الشجاعة والشهامة - وكانت فاطمة
رضى الله عنها مع علو منصبها روحة له وكان الحسن والحسين رضى الله عنهما ابيه
وكان العباس مع علو منصبه معه فانه يروى في الاحبار ان العباس قال لعلي امد يدك
انا يعك حتى يقول الناس عم رسول الله رابع اس عم رسول الله ولا يختلف عليك
اثنان - والريبر كان مع غاية شجاعته مع علي وانه يروى انه سل سيفه وقال لا ارضى
بخلافة ابونكر - واما ابوسفيان فانه قال ارضيتم ناسي عند ما ف ان ابى عليكم تيم والله
لا مثل الوادى عليكم حيا ورحلا واما جملة الانصار فابهم كانوا اعداء ابى بكر وذلك
لانهم طلبوا الامامة لانفسهم فدفعهم ابونكر عنها بقوله عليه السلام (الائمة من
قريش) فلو كان على رضى الله عنه بمصوبها عليه بصا طاهرا لعرفوه ولو عرفوه
لقالوا لا ابى بكر يحس اردنا ان نأخذ الخلافة لانفسنا فلما دعتنا عنها فحس بمعك ايضا
عن الظلم وسلمها الى مستحقها فان من المعاوم ان الخصم القوى اذا وحدته تل هذا
الطن لا يتركه فشت بما ذكرنا ان الامامة لو كانت حقا لعلى بالمص اكان في غاية
القدرة على احدها ومع الظلم المارع فيها واما ابونكر فمعلوم انه ما كان معه عسكر
ولاشوكة ولا مال وعمد الروايف انه كان ضعيفا حيانا ومتى كان الامر كذلك
استحال في مثل على مع كثرة اسباب امره والقوة والشوكة في حقه ان يصير عاجزا
في يد شيخ ضعيف ليس له مال ولا عسكر ولا قوة بدن ولا قوة قلب ثم يلح ذلك
العجرا الى حيث لم يجرح عن داره ولم يظهر المحاربة والمارعة بوجه من الوجوه
وهذا (٥٥)

وهذا مما لا يقبله العقل البتة -

واعلم - ان احوال الاثنى عشرية في هذا الباب عجيب وذلك لانهم اذا وضعوا عليا بالشجاعة والشوكة بالعوا في ذلك الوصف بحيث يحرجونه عن المعقول واذا تكلموا في هذه المسئلة وضعوا عليا بالعجز ويالعون فيه مما لعله يحرجونه عن المعقول -
المقدمة الثالثة - ان نقول لما ثبت بالاجماع ان الامام احدى هؤلاء الثلاثة فنقول وحدها عليا وعما سائر المارعة مع اني نكر ذلك اترك اما للعجز او للقدرة لا حائر ان يكون للعجز لما قررناه في المقدمة الثانية ثبت انها مركبة من المارعة مع القدرة على المارعة فان كانت الامة حقا او احدهما كان ترك هذه المارعة معصية كبيرة وذلك يوجب اعرا لها فاذا ثبت اعرا لها ثبت القول بامامة اني نكر رضى الله عنه وان لم تكن الامة حقا لها وحب ان تكون حقا لاني نكر لئلا يحرج الحق عن جميع اقوال الامة ثبت انه لا بد على كل حال من الاعتراف بامامة اني نكر رضى الله عنه -
واعلم - انه لا كلام للمخالف على هذا الدليل الى كلامهم المشهور من ان عليا اما ترك المحاربة لاحل الفتنة (١) والخوف ومحى ابطالها هذا الكلام فيبقى هذا الدليل سالما عن المعارضة -

اما الشيعة - فقد احتجوا على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على سبب اني طالب لوجهه -

انبهة الاولى - وهي اني عليها يعولون وبها يصوون ان قوا اجمعت الامة على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو علي واما ابو بكر او العباس رضى الله عنهم - ولا يجوز ان يكون الامام هو ابو بكر او العباس فتعين ان يكون الامام هو عليا فتفتقر في تقدير هذا الدليل الى مقدمة -

المقدمة الاولى - ان الاجماع حجة قوا والدليل عليه ان قد دللنا على ان ردها التكليف لا يحل من معصوم البتة وقول المعصوم حجة ودا حصل الاجماع كان ذلك الاجماع مشتتلا على قول ذلك المعصوم وحب ان يكون الاجماع حجة -
المقدمة الثانية - ان انكر والعباس لم يكونا صالحين للامامة ونواياه مستعقل

كتاب الأربعين

٢٤٤

ان الامام لابد وان يكون واحب العصمة وثبت باجماع الامة ايها ما كانا واحي
العصمة وادانت ان الامام يجب ان يكون واحب العصمة وثبت ايها ما كانا
واحي العصمة ثبت ايها ما كانا صالحين للامامة ولما بطلت امامتهما وحب القطع
بامامة علي حتى لا يخرج الحق عن قول كل الامة فهذا هو العمدة الكرى للآئني
هشوية في هذه المسئلة -

الشبهة الثانية (١) - ان انكر والعاس لم يكونا صالحين للامامة قالوا لانه ثبت
بالمقل ان قالوا لو كان ابو بكر اماما لكانت امامته اما ان تثبت بالنص او البيعة والقسمان
بإطلاق فطل القول بامامة ابي بكر اما الحصر فلان كل من قال بامامته لم يشتها
الانا حد هذين الطريقين -

أما قلنا - انه لا يمكن اثباتها بالنص لانه لو كان موصوفا عليه بالامامة لكان توقيفه
يوم السقيفة امامة نفسه على البيعة من اعظم المعاصي وذلك يقدح في امامته ولكان
قوله (اقبلوني) من اعظم المعاصي -

واما قلنا - انه لا يمكن اثباتها بالبيعة للوحوه التي حكيناها في الفصل الثالث حكاية
همهم في بيان انه لا يجوز ان تكون البيعة طريقا الى ثبوت الامامة قالوا ثبت انه
لو كان اماما لكانت امامته باحد هذين الطريقين وثبت فساده كل واحد منهما
فطل القول بكونه اماما -

الشبهة الثالثة - قالوا انه صلى الله عليه وآله سلم نص على امامة علي بن ابي طالب
وصى الله عنه بصاحبا لا يقل التأويل فوجب القطع بكونه اماما والذي يدل على
وحود هذا النص الخلي ان هذا النص ثبت بحر التواتر وحر التواتر يهيد العلم -
اما قلنا انه ثبت بحر التواتر - لان حر التواتر عن الامور المسماة بصية يعتري كونه

(١) كذا في د - وفي مص - المقدمة الثالثة - الا ان قوله في الشبهة الرابعة -

والفرق بين هذه الشبهة والثانية اهم في الشبهة الثانية - الخ يدل على صحة ما في -

و - حيث قد قوله فيما تقدم - معتق في تقرير هذا الدليل الى مقدمات - لعل

صوابه - الى مقدمتين -

معيذا لا علم بتلات شرائط اولها ان يكون المحررون بلعوا في الكثرة والتمرق في البلاد الى حيث يمتنع عقلا اتفاقهم على الكذب وهذا الشرط حاصل ههما وذلك لان الشيعة مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومعارها يحبرون عن ان وجود هذا المص حاصل -

وثانيها - يكون المحررون انما يحبرون عن امر محسوس وهذا الشرط حاصل ههما وذلك لان المحر عنه تنصيص محمد عليه السلام على امامة علي ودات محمد عليه السلام ودات علي وتكلم محمد عليه السلام بهذا الكلام كل ذلك امر محسوس وهذا الشرط ههما حاصل -

وثالثها - ان يكون حال المحررين في كثرتهم وامتناع اتفاقهم على الكذب في جميع الارمية مثل ما في هذا الزمان -

والذي يدل على حصول هذا الشرط في هذه الواقعة وحيان -

الاول - ان هؤلاء الشيعة مع كثرتهم وامتناع احتماعهم على الكذب يحبرون انه احمرهم قوم شأ بهم كذلك وكذلك الطبقة الثانية والثالثة وهكذا جميع الطبقات الى زمان محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى رضى الله عنه (١) كانوا في الكثرة وامتناع الاحتماع على الكذب على ما هم عليه في هذا اليوم ولا كانوا اهل زمانا بالعين الى حد التواتر وهؤلاء قد احبروا ان كل واحد من الطبقات الماصية كانوا هكذا حصل العلم بان الطبقات الماصية كانوا على هذه الصفة -

الثاني - او فرضا ان بعض الطبقات الماصية كانوا اقل عدد التواتر لوحب ان يستهر ذلك وان يصل هذا الحرا ليا فلما لم يصل هذا الحرا ليا علمنا ان المحررين عن هذا الحر في جميع الطبقات كانوا موصوفين بالصفت المعترة في التواتر فتست بما ذكرنا حصول التواتر في نص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على امامة علي بن ابي طالب وحر التواتر يعيد العلم وذلك يعيد المطلوب -

الشبهة الرابعة - ان الامام مصوص عليه من قبل الله وقبل رسوله عليه السلام ومتى كان الامر كذلك وحب ان يكون الامام هو علي بن ابي طالب رضى الله عنه

والمرق بين هذه الشبهة والثانية أهم في الشبهة الثانية سواء لا يحور ان تكون طريقا الى ثبوت الامامة واما ههنا فاهم لا يقولون البيعة لا يحور ان تكون طريقا الى الامامة بل قالوا هب ان البيعة يحور ان تكون طريقا للامامة الا انه يجب (١) الدلالة على ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نص على امامة من يكون اما بعده ثم يستنتج من هذا ان ذلك المصوص عليه لابد وان يكون هو عليا - اما قلنا - انه عليه السلام نص على امامة من كان اما بعده لوجوه -

الاول - ان النبي عليه السلام لم يخرج عن المدينة قط الا وقد استخلف عاها رجلا واما كان يفعل ذلك كيلا يحتل امر الرعية وهذا المعنى بعد الموت اهم لان رعاية المصالح وقت العيبة وان كانت شاقة الا انها كانت ممكنة امارا عايتها بعد الموت بعير ممكنة فلما لم تترك الرسول عليه السلام الاستخلاف وقت العيبة القليلة فكيف يحور ان يتركه وقت العيبة العظمى وهي الموت -

الثاني - ان النبي عليه السلام قال (اما انا لكم مثل الوالد لولده فاذا ذهب احدكم الى العائط فلا يستقل القبله ولا يستدبرها) الحديث فكما انه يجب على الوالد المشفق رعاية مصالح اولاده حال حياته فكذا يجب عليه رعاية مصالحهم بعد مماته لئلا يصيبوا ومعلوم انه لو لم يستخلف ولم ينص على احد لصاعوا في دينهم وديارهم فوجب القطع بانه نص على من يكون اما بعده -

الثالث - ان النبي صلى الله عليه وسلم بالغ في الشفقة على الامة وفي ارشادهم الى الاصلاح ان علمهم في كيفية الاستحياء ثلثين ادبا ومن المعلوم ان المصالح المتعلقة بالامامة التي هي اعظم المصالح في الدين والدنيا بعد الرسالة اعظم من سائر المصالح فلما علم في احسن المصالح وادوبها رتبة وهو الاستحياء ثلثين ادبا فكيف يليق به ان يرسل امر الامامة بالكلية مع انها اعظم المصائب في الدين والدنيا -

الرابع - انه عليه السلام لم يخرج من الدنيا حتى صار امر الدين كاملا كما قال تعالى (اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي) والامامة اعظم اركان الدين فهذا يقتضي ان امر الامامة قد تم قبل وفاته وهذا المعنى اما يحصل اذا قلنا انه

نص على امامة شخص معين فتست مجموع ما ذكرنا الله عليه السلام نص حال حياته على امامة من يكون اما ما بعده فنقول ذلك الشخص لا يجوز ان يكون هو ابو بكر اذ لو كان كذلك لكان توقيعه الامر على البيعة من اعظم المعاصي وذلك يقدرح في امامته ولما ثبت انه ليس ابو بكر ولا العباس ايضا ثبت انه على لئلا يمحرج الحق عن قول كل الامة -

الشبهة الخامسة - ان عليا افضل الخلق بعد الرسول عليه السلام والا فصل يجب ان يكون اماما -

اما المقدمة الاولى فسيحیی تفسيرها بعد ذلك -

واما المقدمة الثمانية - فالدليل على صحتها ان من جعل اماما غيره فقد جعل متساو عا لذلك الغير وجعل الاكل تنعالا لنقص قبيح في العقول الاترى ان من نبى مدرسة فجعل واحدا من اوساط الفقهاء مدرسا فيها ثم امر الشافعي واباحيعة ان يجلسا في درسه وان يكونا من اتباعه واشياعه فان كل واحد يدعه عليه ويلومه ويقول انك جعلت الكامل تنعالا لنقص وهذا قبيح في العقول وادانت ان عليا افضل الخلق وثبت ان الافضل هو الامام ثبت ان عليا هو الامام بعد رسول الله عليه السلام -

الشبهة السادسة - قالوا ان عليا اعلم الصحابة واشجعهم واشدهم التصافا برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فوجب ان يكون هو القائم مقامه -

اما انه اعلم واشجع - فسيأتى الدليل عليه واما انه اشدهم التصافا برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهو ظاهر امام من حيث النسب فلا شك فيه وامام من حيث الصهرية وكذلك وادانت هذا وحب ان يكون هو الامام لان الامام هو الذي يؤتم به ويقتدى به وهذا لا يتأتى الا لنسب العلم والشجاعة فاذا كان علمه وشجاعته اكثر كان الاقتداء به والا هتداء بهداه اولى -

الشبهة السابعة - قواه (اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم) امر بطاعة اولى الامر امرا حراما فوجب على اولى الامر ان لا يأمروا الا بالطاعة اذ لو حاروا في يأمر بالمعصية مع ان الله تعالى امر بابطاعتهم مطلقا لكان قد امرنا على هذا التقدير

بالمعصية وذلك باطل - اذ اثبت هذا عليهما ان اولى الامر الدين امرنا الله بطاعتهم لا يأمرهم الا بالطاعة وهذا يقتضي ان المراد باولي الامر في هذه الآية شخص واحد العصمة ثبتت ان الامام يجب ان يكون واحداً العصمة وكل من قال بذلك قبل انه على رضى الله عنه -

المشبهة الثامنة - ان انكر والعاس ما كانا صالحين لئلا مائة فتعين ان يكون الامام هو عليا -

انما قلنا انهما ما كانا صالحين - وذلك لانهما كانا كافرين في اول الامر وكل من كفر بالله طرفة عين لم يصلح الامامة والدليل عليه قوله تعالى (واذ انتلى ابراهيم ربه بكتبات هاتمهن قال انى حاءك للناس اماما قال ومن دريتى قال لا يبال عهدى الظالمين) وحده الاستدلال به ان لفظ العهد مطلق وذكر الامامة قد حرى قبل ذلك فوجب ان يكون المراد من هذا العهد هو الامامة - اذ اثبت هذا بقول كل من كان كافرا فهو طالم لقوله تعالى (ان الشرك لظلم عظيم) ولقوله تعالى (والكافرون هم الظالمون) واذ اثبت هذا بقول كل شخص اتصف بالكفر فهو في تلك الحالة يتصف بالظلم وكان في ذلك الوقت موصوفاً بأنه طالم فوجب ان يصدق عليه في ذلك الوقت انه لا يبال عهد الامامة وقولنا انه لا يبال عهد الامامة كلام يتناول الوقت الخاص الخاص وحالة الاوقات المستقلة بدليل صحة استثناء جميع الاوقات منه فيقال ان هذا الظالم والكافر لا يبال عهد الامامة لا بعد كفره ولا بعد طمعه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحت اللفظ ثبت ان الكافر حال ما كان موصوفاً بكفره صدق عليه انه لا يبال عهد الامامة التتة في شئ من اوقات وجوده لا حال كفره ولا بعد كفره - واذ اثبت هذات ان كل من كفر بالله طرفة عين جابه لا يبال عهد الامامة بمقتضى هذه الآية وثبت ان انكر وعمر والعاس رضى الله عنهم كانوا قبل ظهور دين محمد عليه السلام على الكفر فوجب ان يخرجوا عن صلاحية الامامة واذ اخرجوا عن هذه الصلاحية تعين على رضى الله عنه الامامة -

واعلم ان هذه الآية كما دلت على ان عليا هو الامام بعد الى عليه السلام فكذلك

تدل على انه لم يكفر طرفة عين بالله لانه لو كان قد كفر بالله في اول عمره لرم
بحكم هذه الآية ان لا يكون اهلا للامامة فثبت ايضا ان انا نكر والعاس ليسا اهلا
للامامة بمقتضى هذه الآية فيلزم خروج اى نكر والعاس وعلى عن اهلية الامامة
وكان اجماع الامامة على ان الامام بعد رسول الله احد هؤلاء الثلاثة باطلا ولما كان
الطعن في الاجماع فاسدا وثبت ان انا نكر والعاس كما قد كفر بالله قبل طهرون
دين محمد عليه السلام ثبت ان عليا رضى الله عنه لم يكفر بالله قط حتى لا يلزم
الطعن في الاجماع -

المشبهة التاسعة - التمسك بقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع
الصادقين) امرنا بالكون مع الصادقين والامر بالكون مع الصادقين مشروط
بوجود من يعلم قطعا انه من الصادقين والذي يعلم قطعا انه من الصادقين هو الذي
يعلم منه كونه واحب العصمة فثبت ان الخلق مأثورون بمناجاة شخص واحد واحب
العصمة واذا ثبت ذلك ثبت ان الامام هو على بالوجه الذي قررناه في الطرق
المتقدمة -

المشبهة العاشرة - التمسك بقوله تعالى (واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في
كتاب الله) وهذه الاولوية مطلقة فوجب حملها على الكل دفعا للاحتمال وايضا
يصح استثناء اى وصف اريد كقوله (واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض) الاى
كونه قائما مقامه بعد موته والاى التصرف في اتباعه وحكم الاستثناء احرار
والولاه لدخل فثبت ان هذا اللفظ يتناول الامامة - اذا ثبت هذا فقول لا شك
ان انا نكر ما كان من اولى الارحام لمحمد عليه السلام وكان على كذلك فكان على
رضى الله عنه اولى بالامامة -

المشبهة الحادية عشر - التمسك بقوله تعالى (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) -

وجه الاستدلال بالآية ان يقول - هذه الآية تدل على امامة شخص معين ومتى
كان الامر كذلك وحب ان يكون ذلك الشخص هو عليا -

اما بيان المقام الاول - والدليل عليه ان لفظ الولى مستعمل فى معينين -
احدهما - المتصرف كقوله عليه السلام (ايما امرأة تكحت نفسها بغير اذن وليها
فمكاحها باطل) -

والثانى - المحب والناصر كقوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض) ويحب ان لا يكون حقيقة فى معنى آخر قليلا للاشتراك -

اذا ثبت هذا فنقول - الولى المذكور فى هذه الآية ليس بمعنى الناصر فوجب
ان يكون بمعنى المتصرف واما قلنا انه ليس بمعنى الناصر لان الولى المذكور فى
هذه الآية غير عام فى حق كل المؤمنين لانه تعالى ذكره بكلمة ايما وهى للحصر
قال الشاعر -

ولست بالاكثر منهم حصى واما العرة للكاثر

واما الولاية بمعنى المصرة فهى عامة فى حق كل المؤمنين بدليل قوله تعالى (والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض) ويلزم من صحة هاتين المقدمتين القطع بان الولاية
المذكورة فى هذه الآية ليست بمعنى المصرة واذا بطل هذا المعنى وجب ان يكون
المراد من الولاية المذكورة فى هذه الآية التصرف فصار معنى الآية اما المتصرف
فيكم ايها الامة هو الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بكدا وكدا وانتصرف
فى كل الامة هو الامام ثبت ان هذه الآية دالة على امامه شخص معين واذا ثبت
هذا فنقول وجب ان يكون ذلك الشخص هو عايا رضى الله عنه ويدل عليه
وحيها -

الاول - ان الامة فى هذه الآية على قولين منهم من قال انها لاتدل على امامة احد
منهم ومنهم من قال انها تدل على امامة على سبب اى طالب وليس فى الامة احد يقول
انها تدل على امامة غيره فلما ثبت دلالتها على اصل الامامة وجب دلالتها على امامة
على سبب اى طالب ادل ذلك على امامة غيره كان ذلك قولنا ثالثا حارقا لاجماع
وهو باطل -

التالى - انه اتفق ائمة التفسير على ان المراد بقوله تعالى (الذين يقيمون الصلوة

ويؤتون الركوة وهم راكعون) هو على بن ابي طالب عبادل قوله انما وليكم الله
ورسوله والمؤمنون الموصوفون بكذا على امامة من كان مرادا بقوله (والمؤمنون
الذين يقيمون الصلوة) وثبت ان المراد بذلك هو على ثبت دلالة هذه الآية على
امامة على رضى الله عنه -

الشبهة الثانية عشر - التمسك بقوله صلى الله عليه وآله وسلم (من كنت مولاه
فعلى مولاه) والكلام فى التمسك بهذا الخبر مبنى على مقامين -

الاول - تصحيح اصل الخبر واقتوى ما قيل فيه ان الامة فى هذا الخبر على قولين
مبهم من تمسك به فى اثبات وصيلة على ومبهم من تمسك به فى اثبات امامته وذلك
يقتضى اتعاقبهم على قوله وكل حراجمت الامة على قوله وحب القطع بصحته -
واما المقام الثانى - وهو التمسك به على الامامة فهو من وجهين -

الاول - ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال (اولست اولى بكم من انفسكم قالوا
بلى قال من كنت مولاه فعلى مولاه) -

واعلم ان التمسك بهذا الوجه موقوف على مقدمات -

الاولى - ان لفظ المولى يحتمل الاولى والدليل عليه قوله تعالى (ما واكم النار هى
مولاكم) -

قل المفسرون - معناه النار اولى بكم فدل هذا على ان لفظ المولى يحتمل الاولى -

المقدمة الثانية - ان المراد من قوله من كنت مولاه فعلى مولاه معناه من كنت
اولى به فعلى اولى به - والدليل عليه ان لفظ المولى يحتمل الاولى وان لم يحتمل لفظ

المولى معنى آخر وحبهما هما على الاولى وان احتمل معنى آخر سوى الاولى
فمقول على هذا التقدير يكون لفظ المولى محملا محتاحا الى البيان والتفسير والكلام

المدكور فى مقدمته وهو ذكر الاولى يصاح ببياناه فوجب ان يكون هذا المحمل
مفسرا بما ذكرنا فى المقدمة الاولى اراية للاجمال ثبت انه سواء كان لفظ المولى

محملا لمعنى آخر سوى الاولى او غير محتمل له فانه يجب ان يكون المولى مفسرا بهما
بالاولى -

المقدمة الثالثة - لما ثبت ان قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه معناه من كنت اولى به فعلي اولى به فمقول هذا يدل على الامة لان قوله من كنت اولى به فعلي اولى به وحب حمله على ثبوت الاولوية في جميع الاشياء بدليل صحة الاستثناء وبتدليل دفع الاحتمال ومعنى الاولوية ان نأخذ حكمه فيهم اولى من نأخذ حكمهم في انفسهم ولا معنى للامامة الا هذا فتستهد ادلالة هذا الخبر على اقامة على اس اى طالب الوحد الثاني - في بيان دلالة هذا الخبر على الامامة ان لعط المولى في اللغة جاء بمعنى المعتق والمعتق واس العم والخليف والناصر والمتصرف ودل الاجماع على انه ليس المراد المعتق والمعتق واس العم والخليف ولا يجوز ان يكون المراد الناصر لانه يصير التقدير من كنت ناصر له فعلي ناصر له وهذا غير حائز لان هذا المعنى في غاية الظهور فلا يليق با رسول عليه السلام ان يجمع الجمع العظيم لشرح هذا المعنى -

ولما نطل الكل لم يبق الا ان يكون المراد المتصرف فيصير المعنى من كنت متصرفا فيه كان على متصرفا فيه ولا معنى للامامة الا ذلك فتست ان هذا الخبر يدل على اقامته الشبهة الثالثة عشر - التمسك بقوله عليه السلام (انت موسى عمرة هرون من موسى) اما بيان صحة هذا الخبر فكما تقدم ذكره في خبر المولى -

واما الاستدلال - به على الامامة فهو موسى على مقدمات اولها ان هرون عليه السلام كان حليفه لموسى عليه السلام بعد موته والدليل عليه انه كان حليفه له حال حياته فوجب ان يكون حليفه له بعد موته بتقدير ان يبقى -

واما قلنا - انه كان حليفه له حال حياته لقوله تعالى (واد قال موسى لاحيه هرون احلني في قومي) -

وانما قلنا - انه لما كان حليفه له حال حيا به وحب ان يكون حليفه له بعد موته لان هرون بحيث اومى بعد وفاة موسى امكن حليفه له لانه لو لم يكن كذلك لاقتضى ذلك انزال هرون عن تلك الخلافة وهذا الاعمال مشتمل على الاهانه والادلال وذلك لا يليق بمنصب السوة التي كانت حاصلة لهرون -

وبايناها - ان المارل قسما منها ما حصل ومنها ما كونه بحيث لو بقي لحصل له بماله للان

للاس مع الالب حالتان - احدهما - اذا مات الالب احد الاس ميراثه -
والثاني - ما اذا لم يمت الالب بعد ففي هذه الحالة الاس وان لم يأخذ ميراثه لكنه
حصل للاس في هذه الساعة كونه بحيث او مات الالب لاحد ميراثه فكونه في هذه
الحثية وبهذه الحالة حكم حاصل في الحال -

اذا ثبت هذا فقول - ان هرون لما توفي قبل موسى عليه السلام لم يصر خليفة
له بعد وفاته ولكنه كان محال لوتقى بعد موسى لكان خليفة له بعد موته فكون
هرون بهذه الحثية وهذه الحالة صفة من صفات هرون ومرة من موارله
وهي مرة متحققة حاصلة في الحال -

وثالثها - ان قوله عليه السلام انت هي مرة هرون من موسى يتناول جميع المارل
ويدل عليه وجهان -

الاول - لو كان المراد منه مرة واحدة مع انها غير مدكورة لصار هذا الحديث
محتملا والاحمال خلاف الاصل فوجب حمل اللفظ على كل المارل دفعا لاحتمال -
والثاني - انه عليه السلام قال في آخر هذا الحديث (الا انه لا يبعدى) وهذا يدل
على ان المراد من الخواثات جميع المارل سوى هذه المرة الواحدة -

واذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث فقول الجردل على ان جميع المارل الحاصلة
لهرون من موسى كان حاصلا على رضى الله عنه من محمد صلى الله عليه وآله وسلم
وبست ان من موارل هرون من موسى كون هرون بحيث لو عاش بعد موسى
عليه السلام لكان خليفة له فوجب ان يكون من حملة موارل على من محمد عليه السلام
انه بحيث لو عاش بعد محمد عليه السلام لكان خليفة له لكنه عاش بعد محمد عليه السلام
فوجب ان يكون خليفة له ثبت ان هذا الخبر رضى في امامة علي بن ابي طالب
رضي الله عنه - لا يقال هذا الخبر في واقعة طعن المارقين في قصة تنوك - لا بقول
المرءة اعموم اللفظ لا لخصوص السبب -

التمهيد الرابعة عشر - ان الامة مجمعة على انه عليه السلام استجاب عاليا رضى الله
عنه على المدينة في عروة تنوك ثم انه ما عسى له عنها فوجب ان يبقى خليفة له على

المدينة بعد موته واداك كان حليفة له على المدينة بعد موته كان حليفة له في كل الامة
لانه لا قاتل بالفرق -

الشبهة الخامسة عشر - اجمع بقاوا عن ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم افعالا طاعة
في صحة الامامة وادابطلت امامتهم بهذا الطريق ثبت القول بامامة علي بن ابي طالب
رضي الله عنه ضرورة انه لا قاتل بالفرق وتلك المطاع مدكورة في الكتب
المسوقة -

والجواب - اعلم انما اوردنا اكثر ما يتمسك القوم به في مدعيتهم فليدكر ايضا
بعض ما يتمسك به في اثبات امامة ابي بكر رضي الله عنه ثم رجع الى الجواب
عن شبهاتهم فيقول لنا في المسئلة وحوه اخر من الدلائل سوى ما ذكرناه -
الحجة الاولى - التمسك بقوله تعالى (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستحلهم في الارض كما استحلل الذين من قبلهم) فقوله (الذين آمنوا منكم
وعملوا الصالحات) صيغه جمع اقلها ثلاثة فقد وعد الثلاثة ما فوقها من اصحاب عهد
عليه السلام ان يستحلهم في الارض ويمكهم من دينهم الذي ارتضى لهم وكل
ما وعد الله به فقد فعله ولم يوحد الاحلافه الحلفاء الاربعة فوجب القطع بانها هي
التي وعد الله في هذه الآية واثني عليها وعظمها وهذا يوجب القطع بصحة خلافة
هو لاء الاربعة -

الحجة الثانية - التمسك بقوله تعالى (قل للمسلمين من الاعراب مستعدون الى قوم
اولى ناس شديد تقا تلويهم اويسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تولوا
كما توليتم من قبل يعدنكم عذابا عابسا -

وجه الاستدلال بالآية ان الداعي هو لاء الاعراب اما محمد عليه السلام واما احد
الحلفاء الثلاثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان واما ان يكون الداعي هو علي رضي الله عنه
واما ان يكون الداعي من كان بعد علي -

لاحاثر ان يقال الداعي هو محمد عليه السلام لقوله تعالى (سيقول المخلفون اذا اطلقتم
الى معام لتأخذوها دروا تشعكم يريدون ان يدلوها كلام الله قل لن تشعوا كذلك

(قال الله من قبل)

ولا حائر ان يكون المراد هو على لانه تعالى قال في صفة هذه الدعوة (تقاتلونهم اوياسلون) ولم يتفق لعلى بعد النبي عليه السلام قتال بسب طلب الاسلام بل كانت محارباته بسب طلب الامامة ولا حائر ان يكون المراد من كان بعد على لانهم عندما كانوا على الخطأ وعند الخصم كانوا على الكفر وعلى التقدير من فلا يليق بهم قوله تعالى (فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسبا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعدنكم عذابا ايما)

ونما بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان يكون المراد به احد الخلفاء الثلاثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان وعلى هذا التقدير تكون الآية دالة على صحة خلافة احد هؤلاء الثلاثة متى صحت خلافة احدهم صحت خلافة الكل ضرورة انه لا قائل بالهرق -

الحجة الثالثة - لو كانت خلافة ابي بكر باطلة لما كان ممدوحا ومعظما عند الله تعالى وقد كان كذلك فوجب القطع بصحة خلافته -

اما الملازمة فظاهرة والخصم موافق عليه وانما قلنا انه ممدوح من عند الله لوجوده - احدها قوله تعالى (لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة) وهو ممن كان بايع تحت الشجرة فوجب ان يكون ممن رضى الله عنه -

وثانيها - قوله تعالى (والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه) الآية ولا شك انه كان من السابقين الاولين عما وان احتلما في انه هل كان ايمانه قبل ايمان الكل الا ان يعط السابقين يعيد كل من كان له سبق في الدين ولولا ان المراد ذلك والا لما دخل فيه الانصار وادانت انه من السابقين وحب ان يدخل تحت قوله (رضى الله عنهم ورضوا عنه)

وثالثها - قوله تعالى وسيجزيها الاتقي الذي يؤتي ماله يتركى وما لاحد عنده من بعمة تحرى الا ابتغاء وجه ربه الا على ولسوف يرضى)

فقول - اتفق الا كثرون من اهل التفسير على ان المراد من هذه الآية هو ابو بكر ونحن مع هذا نقيم الدلالة عليه -

فمقول انه تعالى وصف الشخص المراد من هذه الآية انه اتقى وادا كان اتقى كان
 اكرم لقوله تعالى (ان اكرمكم عند الله اتقاكم) والا كرم عند الله لاند وان يكون
 افضل فتست ان المراد من هذه الآية شخص هو افضل الخلق واجمعت الامة على ان
 افضل الخلق بعد الرسول عليه السلام اما ابو بكر واما على فاذا هذه الآية مختصة
 اذ ما يكر واما على لاحثر ان تكون مارة في حق على لان الشخص المراد من هذه
 الآية موصوف بوصف معين وهو انه ليس لاحد عنده من نعمة تحرى وعلى ما كان
 كذلك لان عليا انما تشأ في تربية محمد عليه السلام وطعامه عنده وشرابه وذلك
 نعمة تحرى واما ابو بكر فانه ما كان للشي عليه السلام في حقه نعمة تحرى بل كان له
 في حقه نعمة الارشاد الى الدين الا ان هذه النعمة لا تحرى بدليل انه تعالى حكى عن
 الانبياء عليهم السلام انهم كانوا يقولون لائمهم (لا اسئلكم عليه من احرا ان احري
 الا على رب العالمين) ولم يقل تعالى ومالا حد عنده من نعمة بل قال ومالا حد عنده
 من نعمة تحرى فهذا القيد حرج على رضى الله عنه عن ان يكون من ادا بهذه الآية
 تقبى ان يكون المراد بهذه الآية هو ابو بكر -

اذا ثبت - هذا مقول دلت الآية ايضا على انه افضل الخلق فانه تعالى لما وصفه بانه
 اتقى والاتقى افضل وحب ان يكون هو افضل الخلق ودلت الآية ايضا على انه
 تعالى راض عنه في الحال والاستقبال لانه قال ولسوف يرضى وكلمة سوف مختصة
 بالاستقبال وهذا يدفع سؤال من قال لعنه تعالى كان راضيا عنه في تلك الحالة لما كان
 مرضيا ثم رال الرضاء عنه وقت اشتعاله بالخلافة لانه تعالى بين بقوله ولسوف يرضى
 ببقاء ذلك الرضوان في المستقبل (١) فتست بمجموع ما ذكرنا انه لو كانت خلافته
 باطلة لما كان مرضيا عند الله في الحال والاستقبال وثبت انه مرضى عند الله في الحال
 والاستقبال فوجب القطع بصحة خلافته -

الحجة الرادعة - قال بعضهم رأيا الصحابة كانوا يقولون له يا خليفة رسول الله وعلى
 ابن ابي طالب كان يحاط به بهذا الخطاب والحصم يساعده عليه الا انه يحمله على التقية
 ثم رأيا ان الله تعالى وصف الصحابة بالصدق فقال (للفقراء المهاجرين الذين

انحروا من ديارهم وامرأهم (الى قوله تعالى (اولئك هم الصادقون) فلما ثبت
اهم حاطوه بحليمة رسول الله واحمر الله عن كوفهم صادقين لرم الحكم بانه كان
حليمة رسول الله حقا وهذا الوجه قريب -

الحجة الخامسة - او كانت الخلافة حقا لعل لكان اما ان يقال الامة اعانوه على طلب
هذا الحق او ما اعانوه فان كان الاول وحب عليه ان يطلبه لانه اذا لم يطلبه مع
القدرة على الطلب كان ذلك التقصير لا محالة عليه وان قلنا اهتم ما اعانوه بل
حداه لرم ان يقال ان هذه الامة كانت شر الامة لكنه تعالى وصف هذه الامة
بانهما خير الامة قل تعالى (كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون
عن المنكر) فوصفهم بكونهم امرين بكل معروف ناهين عن كل منكر فلو اهتم حدوا
عليما وما اعانوه على طلب حقه لكانوا شر امة اخرجت للناس ولما كانوا امرين
بالمعروف ولا ناهين عن المنكر وكل ذلك باطل -

الحجة السادسة - التمسك بقوله عليه السلام (اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر
وعمر) وقوله اقتدوا واصيعة امر وهي اما للوجوب او للسند وعلى التقديرين فانه
يدل على حوار الاقتداء بهما في الاحكام ولو كانا على الخطا والصلال لما جاز ذلك
والشيعة طعنوا فيه من وجوه -
احدها - انه حر واحد فلا يكون حجة -

ورايها - ان هذا لو صبح لكان نصا في ثبوت امامته فكان يجب عليه يوم السقيفة
ان لا يوقف امامته على البيعة -

وثالثها - لعله عليه السلام قال اقتدوا بالذين من بعدي انا بكر وعمر فامر انا بكر
وعمر بالاقتراء بالذين سبقا بعده وهو كتاب الله عز وجل وعترته كما ذكره
في حر آخر -

والجواب - عن الاول ان امر هؤلاء الشيعة عجيب ذاهم اذا وحدوا حرا يقوى
مداهم بكر المولى وحر المرأة وعموا الله متواترا وادا وحدوا حرا يقوى قوا
رعموا الله حر واحد وليس بصحيح وهذا يحرى محرى التحكم -

لا يقال - الاحار الواردة في حق علي اقوى لان بني امية مع قوة سلطتهم بالعوا
في احياء مناقب علي رضي الله عنه فلو لا قوتها والا لما بقيت مع هذا الممثل القوي -
لا بناقول - هذا معارض بما روي ان الروافض كانوا في جميع الاعصار مما عين
في القاء الشبهات في فصائل ابي بكر فلو لا قوتها والا لما بقيت بل الترحيح من
هذا الجانب لان الانسان حريص على ما مع منه فلو ك بني امية لما كان اجتهدهم
في احياء مناقب علي اكثر كانت الدواعي اشد توفرا على نقلها -

اما الروافض - فانهم يلقون الشبهات والشكوك في فصائل ابي بكر وذلك يوجب
وهما وصحتها فلما بقيت مع هذا المانع القوي علمنا انها في غاية الصحة - قوله لو صح
هذا الخبر لكان بصا في امامته -

قلنا - لا نسلم لاحتمال ان يكون هذا دليلا على وحوب الاقتداء بهما في الفتوى
او في الرأي والمشورة واداك هذا محتملا لم يكن ذلك بصا في ثبوت الامامة -
بلى انه يدل على ان امامته الحاصلة بالبيعة حقة لا بها لو كانت باطلة لما امرنا الرسول
عليه السلام باتباع المبطل -

قوله - لعل الرواية اقتدوا بالدين من بعدى انا بكر وعمر -

قلنا - فتح الباب في امثال هذه التحورات والتحريرات يقضي الى سقوط الوثوق
بالقرآن وجميع الاحار فان الاستدلال بالدلائل اللطيفة لا يتم الا مع الاعراب
فاذا وحها الطعن الى الاعرابات سقط التمسك بالكل -

الحجة السابعة - روى انه عليه السلام قال (الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم تصير ملكا
عصوفا) وصف القائمين بهذا الامر في مدة ثلثين سنة بعده بالوصف الدال على
التعظيم والمدح ووصف من جاء بعد ذلك بالوصف الدال على انهم ارباب
الدنيا لا ارباب الدين وذلك نص على صحة خلافة الخلفاء الاربعة -

لا يقال هذا حرو واحد - قلنا عندنا الامامة من فروع الدين فلا تمتنع اثباتها بحرو
واحد ثم اذا انصفنا لم نجد هذا الخبر اقل مرتبة من حرو المولى وحرو المرأة -

الحجة الثامنة - ان انا بكر افضل الخلق والافضل هو الامام اما قلنا انه هو الافضل

لوحه -

أحدها - التمسك بقوله تعالى (وسيجسها الاتقى) وقدم تقريره -
وثانيها - الخبر المشهور وهو قوله عليه السلام (والله ما طلعت الشمس ولا غربت
(١) على أحد بعد (٢) السنين أفصل من أنى نكر) -

وثالثها قوله عليه السلام لأنى نكر وعمر (هذان سيدا كهول أهل الحمة ما خلا
السينين والمرسلين) وإذا ثبت أنه أفصل وحب أن يكون هو الإمام للوحه الذى
تمسك به الخصم وأيضا بالخصم موافق في هذه المقدمة -

الحجة التاسعة - أنه عليه السلام استحلفه على الصلاة أيام مرض موته وما عثره عن
ذلك فوحي أن يبقى بعد موته خليفة له في الصلاة وإذا ثبتت خلافته في الصلاة
ثبتت خلافته في سائر الأمور ضرورة أنه لا قائل بالفرق وهذا الوجه الذى تمسك
به أمير المؤمنين على رضى الله عنه في اثبات إمامة الصديق حيث قال لا قبيلك
ولا استقبيلك قدمك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لديسا أفلا نقدمك فى أمور
ديانا -

فإن قالوا لم يثبت أنه عليه السلام استحلفه في أمر الصلاة مدة مرضه - قلنا - هاهنا
القضية لا يمكن التوصل إليها إلا بالروايات والكتب الصحيحة والاحاديث باطنة
بذلك مثل صحيح البخارى وغيره فكيف يمكن مدافعتة بمجرد التشهيه -

الحجة العاشرة - أن طريق حصول الإمامة إما بالنص أو الاختيار وبطل القول
بالنص على ما ستأتى دلائله فتبقى القول بالاختيار وكل من قال طريق الإمامة هو
الاختيار قال الإمام هو أبو بكر فوجب القطع بصحة إمامته ضرورة أنه لا قائل
بالفرق وإذا عرفت هذه الجملة فليرجع إلى الجواب عن الشبهات -

أما الشبهة الأولى - وهى قولهم أجمعت الأمة على أن الإمام إما على أبو بكر
أو العباس وأبو بكر والعباس لا يصلحان للإمامة لأن الإمام يجب أن يكون واحد
العصمة وهما ما كانا واحى العصمة فلم يصلحاً للإمامة فتعين على رضى الله عنه
للإمامة -

فالجواب - هب ان الامة اجتمعت على ان الامام احدث هؤلاء الثلاثة فلم قلتم ان
الاجماع حجة قالوا لان ادلها على ان الرمان لا يحاو عن وجود المعصوم فاذا اجتمعت
الامة اشتمل اجمعهم على قوله وقوله حق والمشتمل على الحق حق فكان اجماع
الامة حقا من هذا الوجه -

قلت - اذ سلم ان الرمان لا يحاو عن وجود معصوم وقد بينا ضعف دليلكم فيه سلمنا
ذلك كي لا يلزم من هذا ان الاجماع حجة لاحتمال ان الامام حاف القوم وواقفهم
على اطاعتهم على سبل المقية والخوف واذا كان الامر كذلك لم يلزم من هذا القدر
ان الاجماع حجة -

واما الشبهة الثانية - وهي قولهم او كان ابو بكر امام الكايت امامته اما ان تثبت بالنص
او بالبيعة - قلنا حصل امامته بالبيعة والشبهات الى ذكر تموها في ابطال البيعة
قد سبق في الجواب عنها -

واما الشبهة الثالثة - وهي ادعاء النص الحلي - نحوها اما لا سلم ان الرواة كانوا
في جميع الاعصار باين الى حد الكثرة المعتبرة في التواتر -

قوله واو كانوا في حد الآحاد في بعض الاعصار لا شتهر الآن وانس الامر كذلك -
قال - الجواب عنه من وجهين -

الاول - لا سلم انه يجب ان يستهر ذلك والدليل عليه ان كثيرا من الاراحف
الكاذبة قد اشهرت الآن في الشرق والغرب ولا تعلم ان رمان ذلك الوصف اي
رمان كان ولا ان ذلك اوضح من كان وايضا فان هذا النص الحلي لم يصل الى
المخالفين حرمه حتى ان محلب بالله وبالايمان الى لا محارح عنها ان حرم هذا النص
لم يؤثر في قلوبهم ولم يمدح الصحة فصلا عن اعطع ما اذا روقوع هذا النص
مع علم مرتبته ولم يصل حرمه اليها فلم لا يجوز ان يقال ان رواية هذا الخبر كانوا
في حد لا حاد الا ان هذا الخبر لم يصل اليكم -

الثاني - هب انه يجب ان نسهر لكسبه مشهور عند اهل العلم ان واصل هذا
الذهب اعني ادعاء النص الحلي دواين الراوي وراوي عيسى الوراق وانه لما من

المشهودين بالكذب ثم ان هؤلاء الروافض لشدة شعهم تقرر مدعهم قداوا
تلك الاحاديث (١) ورواها الاسلاف للاحلاف ثم الذي يدل على انه كذب
محض وحوه -

الاول - ان هذا النص الخلى الذي لا محتمل التأويل لو حصل لكان اما ان يقال
انه عليه السلام اوصله الى اهل التواتر او ما اوصله اليهم فان كان قد اوصله اليهم لكان
قد شاع واستفاض ووصل الى جمهور الامة واو كان كذلك لامتنع على الاعداء
احياء مثل هذا النص واو كان كذلك لامتنع اطلاق الخلق مع شدة محبتهم للرسول
عليه السلام وما نعمتهم في تعظيم او امره وواهيه على طم على من الى طنب ودمعه
من حقه فان طالب الامة هب انه يكر هذا النص الا ان من لم يكن طالبا للامامة
لا يكره ما الذي يحمله على انكار هذا النص الخلى وعلى الغاء النص في العذاب
الايم من غير عرص يرجع اليه في الدنيا والآخرة واما ان فاما انه عليه السلام
ما اوصل هذا النص الخلى الى اهل التواتر فيستدل لا يكون مثل هذا الخبر حجة قاطعة
وسقط هذا الكلام الكلية -

الثاني - انه لم يقل عن علي رضي الله عنه انه ذكر هذا النص الخلى في شيء من خطبه
وما شداته مع انه ذكر حرائولي وحر الزرة وتمسك بحج الوحوه اركا ، اركا
النص الخلى موحودا لكان اعظم من اثر الوحوه وكيف ياتي ذلك ان يترك
اتمسك بالحجة القاطعة ويعول على الوحوه الخيه المساه -

الثالث - انه لو كان هذا النص الخلى موحودا لعرفه وبحث لا يرد به يرد -
بيان الارادة - انه لو حار وحوده مع انه لم يصل خبره الى الخراب يدل رتب
قد عورص ووصل خبره اليه وانه عليه السلام لم يسح صوم رمضان والتوجه
الى الكعبة ولم يصل خبره اليه وهذا يعني ان شويش 'سرعة' ككية و-سك
في بطلانه -

لا يقل - الفرق بين الصورتين به كان لا توم في احياء ه- امتن عرص ومون
يكونواهم الاولك والامراء وليس لهم في احياء ه- كرموه عرص -

لانا نقول - انه لا يلزم من عدم عيرص معين عدم سائر الاعراض عليكم ان تسيوا
انه لم يوجد في هذه الصورة شيء من الاعراض الاخر -

واما الشبهة الرابعة - وهي قولهم انه وحد النص على ائمة شخص معين وفي
كان كذلك كان هذا الشخص هو علي -

مقول لا نسلم انه وحد النص على ائمة شخص معين والوجوه التي ذكرتموها
معارضة بوجه واحد وهو انه يحتمل ان يقل ان الله تعالى علم انه لو نص على شخص
معين لاستكفوا عن طاعته ولتمردوا وكيف بعد ذلك والروايات بقول ان
تعالى لما نص على ائمة على تمرّد القوم وانوا اطاعته واطهر وامارته ومخلفته -

وادا ثبت هذا فنقول - المقصود من نصب الامام رعاية مصلحة الخلق لما علم الله
تعالى ان اتصيص يقضي الى الفتنة واثارة الفسدة كان الاصلح ترك التخصيص
وتعويض الامر الى اختيارهم وبهذا التقرير يسقط كل ما ذكرتموه -

والدالة السبغة الخامسة - وهي ان عاليا رضى الله عنه افضل والافضل هو الامام -
قالا - ان اصح ما عارضوا هذا بان انا افضل والافضل هو الامام وبالحجة فتحي
مسئلة الفصل ان شاء الله تعالى -

سليما ان عاليا كان افضل فلم يلم ان الافضل هو الامام ولم لا يجوز ائمة المفصول
مع وجود الفاصل -

بيانه - ان المفصول اذا كان موصوفاً بالصفت المعتبرة في الائمة لكان اقل
درجة في تلك الصفات من غير الا اننا نعلم ان الائمة او نصب الى ذلك الافضل
لحاصل التسوية والاضطراب وافرقت الى هذا المفصول لاستقامت الامور
وانظمة المصالح ولعل يقتضي تعويض الائمة الى ذلك المفصول لان المقصود
من نصب الامام رعايته لمصالح فاذا كانت رعاية المصالح لا يحصل (١) الا بتعويض
الائمة الى هذا المفصول لكان ذلك واحما وكيف لا نقول ذلك والروايات
هولون ان اكثر الناس كانوا يعصون عليا لانه قتل اقاربهم ولهذا السبب انكروا
النص عليه ومعوه عن حقه واذا كان كذلك فهم قد اعترفوا بان تعويض الائمة

اليه مشأ الحق وحيث يظهر ما ذكرناه - وهذا هو الخواص بعينه من الشهة السادسة -

واما الشهة السابعة - وهي التمسك بقوله تعالى (اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم) الآية فقول لو كان المراد من اولى الامر هو المعصوم لكان طاهرا لان الامر بطاعته مشروط باقدرة على الوصول اليه لكنه غير طاهر فلما ان قوله - اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم - ليس امرابطاعة المعصوم -

لا يقال - نصبر في الآية شيئا والتقدير اطيعوه اذا ظهر -

لانا نقول - اذا فتحتم باب الاصهار وايس اصهاركم اولى من اصهارنا فانقول بالتقدير اطيعوه اذا امركم بالطاعة -

واما الشهة الثامنة - وهي التمسك بقوله تعالى (لا يزال عهدي الظالمين) فخواصه لم لا يحور ان يكون ذلك ، قصورا على زمان حصول صفة الظلم والاعتماد في العموم على دلائل الاستثناء معارص مما ان هذا المفهوم يحتمل التقسيم فيقال الظلم لا يزال عهدا لامة في حال كونه طالما اوى جميع الاحوال واولا ان ذلك المفهوم مشترك بين هذين القسمين والالم يصح تقسيمه اليهما -

واما الشهة التاسعة - وهي التمسك بقوله تعالى (وكونوا مع الصادقين) فخواصه انه لا يمكن حمله على المعصوم لانهم ليسوا طاهرين فوجب حمله على مجموع لامة صوابا للعطف عن العطيل فتصير هذه الآية دليلا على ان الاجماع حجة -

واما الشهة العاشرة - وهي التمسك بقوله تعالى (واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض) فخواصه ان قوله بعضهم اولى ببعض لا يبعد العموم والاعتماد على دليل الاستثناء معارص بما ذكرناه في صوره لتقسيم -

واما الشهة الحادية عشر - وهي التمسك بقوله تعالى (اتوايكم الله ورسوله) فخواصه لم لا يحور ان يكون المراد من اولى الامر -

وقوله - الولاية المذكورة في هذه الآية حصة والولاية بمعنى المصبة عامة -

قلنا - الولاية بمعنى المصرة اذا اصبحت الى من سوى على رضى الله عنه من الامة
فكانت محصورة لاحالة على لان الاسان يستحيل ان يكون ناصر لنفسه واما اذا
لم يكن مصافة الى اقوام معينين كانت عادة فقوله اما وليكم الله ورسوله والمؤمنون
الموصوفون بالصفة المذكورة وهذا خطاب مع كل الامة سوى المؤمنين الموصوفين
بالصفة المذكورة فلاحرم كانت الولاية بمعنى المصرة هذا خاصة المؤمنين الموصوفين
بالصفة المذكورة -

واما قوله - (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض) ليست الولاية
المذكورة فيه مصافة الى اقوام معينين فلاحرم ما كانت خاصة بقوم معينين
فثبت بما ذكرناه لا يمتنع ان تكون الولاية المذكورة في قوله (اما وليكم الله)
هي المصرة بمعنى المحبة والمصرة وادابطلت هذه المقربة سقطت هذه الشهادة -
ثم نقول ان دل ما ذكرتم على ان الولاية المذكورة في الآية بمعنى التسرف وما
ما يبطل ذلك وهو من وجهين -

الاول - انه يقي حصول الامامة لعل في زمان حياه محمد عليه السلام وانه باطل -
والثاني - ان قوله تعالى (والذين آووا والذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة
وهم راكعون) ، تشمل على سعة العاط من صيغ الجموع فحماها على السحس
الواحد حالات الاصل -

والاشبهة الثانية عسر - وهي التمسك بقوله عليه السلام (من كنت مولاه فعلي
مولاه) فخواها من وحوه -

الاول - انه حر واحد قوله الامة اتفق على صحته لان منهم من تمسك به في
محصيل على و منهم من تمسك به في ادمته قالوا تدعى ان كل الامة قساوه قبول النطم
او قبول الظن - الاول مجموع وهو نفس الطالوب والثاني مسلم وهو لا يصحكم في
مطلوبكم سلمها صحة الحديث لكن لا سلم ان انط المولى يحتمل الاولى -

والاستدلال بقوله تعالى السار هي مولاكم بمعنى هي اولى بكم ارض بما اياه
لا يجوز افامة كل واحد من هذين الطرفين مقام الآخر فيدل هذا اولى من ذلك
ولا يقال

ولا يقال هذا مولى من ذلك ويقال هذا مولى فلان ولا يقال هذا أولى فلان -
وسلمنا ان لفظ المولى يحتمل الاولى واكن لا نسلم انه يجب حمل لفظ المولى في
هذا الحديث على الاولى -

قواه المولى محمول والاولى يحتمل ان يكون بيانا له فوجب حمله عايه قلنا هذا دليل
طى فلا يقل في القطعيات سلمنا انه محمول على الاولى لكن لا نسلم انه يجب ان
يكون أولى بهم في كل شئ بل يجوز ان يكون أولى بهم في بعض الاشياء وهو
وحيث محبته وتعظيمه والقطع على سلامة داطه فانه روى انه عليه السلام انما قل
هذا الكلام عند مبارعة حرتين رددوا على فقال على تريد انت مولاى فقال ريد
لست مولى لك وانما انا مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال عايه السلام
هذا الكلام عند هذه الواقعة فوجب صرف الاولوية الى حكم هذه الواقعة وهو
ان من كمت أولى في المحبة والتعظيم والقطع على سلامة الماطن مولى له في
هذه الاحكام -

ثم رسول - حمل اللفظ على ما ذكرناه أولى من حمله على الامامة والا لزم كونه اماما
حال حياة محمد عليه السلام فاعدا الحكم متمصرا في الامة ولا شك في بطلان هذا
الكلام -

واما الوجه الثاني من الوجهين الذين تمسكوا بهما من هذا الخبر فحواله انما محمول
لفظ المولى على الماصر والمعنى من كمت داصرته فعلى داصرته او بمعنى من كمت
سداده الى سيداه ولا شك ان هذا اللفظ سداية تعظيم العظيم لانه يعيد اللفظ بسلامة
اطر على عن الكسر والاعتق وانه لا يجهل الا من احبه الله (١) ورسواه وهذا سيد
اعظم لدائع واحل المناصب ومما يدل تطعا على انه ليس اثراد من هذا الخبر تقرير
الادامة ان امي عايه السلام ما كان يحاي احد في تنال احكام الله تعالى كما قال
تعالى (يا ايها الرسول رباع ما ازل ليك من ريك) ان قواه تعالى (وانه يعصمك
من الناس) او كان عرصه تقرير كونه اماما لذكره بالخط صريح معاوم عرفة
كل احد فلما لم يذكر ذلك الخط الصريح علمنا انه ليس العرص من هذا الخبر

(١) حص داه لا يجب الاداء بحمد الله -

ذكر امر الامامة -

واما السبهة الثالثة عشر - فحوايلها ان هذا الخبر من باب الآحاد على امر تقريره فيما تقدم - سلمنا صحته لكن لا سلم ان هارون عليه السلام كان بحيث اوتى لكان حليفة موسى عليه السلام -

قواه لانه استخلفه فلو عراه كان ذلك اهاية في حق هارون -

قلنا - لا سلم فلم لا يجوز ان يقال ان ذلك الاستخلاف كان الى زمان معين وانتهى ذلك الاستخلاف بانتهاء ذلك الزمان وبالجملة فهم مطالبون باقامة الدليل على لزوم المقصود عند انتهاء هذا الاستخلاف بل هذا بالعكس اولي لان من كان شريكا لاسان في منصب ثم يصير نائبا له وحليفة له كان ذلك بوجوب نقصان حاله وذا ازيلت تلك الخلافة زال ذلك النقصان وعاد ذلك الكمال سلمنا ان هارون كان بحيث اوتى لكان حليفة له بعد واته لكن لم قلتم ان قواه (انت هي ممرلة هرون من موسى) يتناول جميع الممارل وذليل الاستثناء معارض بحسن الاستهزام وحسن التقسيم وحسن ادخال امطى الكل والعص عليه -

واما السبهة الرابعة عشر - وهي انه عليه السلام استخلفه في عراة تنوك فقول لم لا يجوز ان يقال ذلك الاستخلاف كان مقدورا بمدة ذلك السفر ولا حرم انتهى ذلك الاستخلاف بانقضاء تلك المدة وايضا فانه معارض باستخلاف النبي عليه السلام انكر حال مرضه في الصلوة فان انكروا ذلك انكروا ذلك -

واما السبهة الخامسة عشر - وهي التمسك بالمطاع في اني نكر وعمر وعثمان - فحوايلها - ان مادكرناه من الدلائل على امامة اني نكر رضى الله عنه دلائل يمينية وما ذكرتموه من المطاعن محتمل والمحتمل لا يعارض اليقين والاستقصاء في تلك التعميل لا يابق بهذا المختصر والله التوميق -

الفصل الخامس

في بيان ان افضل اله من بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من هو
 وذهب اصحابنا ان افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو أبو بكر
 رضى الله

رصى الله عنه وهو قول قدماء المعتزلة -

ومذهب الشيعة انه على بن ابي طالب رصى الله عنه وهو قول اكثر المتأخرين من المعتزلة -

اما اصحابنا - فقد تمسكوا بقوله تعالى (وسيحبها الاتقي) وبقوله عليه السلام (والله ما طلعت شمس ولا غربت على احد بعد النبي والمرسلين افضل من ابي بكر) وكل ذلك قد رصى تقريره في الفصل المتقدم -

واما الشيعة فقد احتجوا على ان عليا افضل الصحابة بوجوه -

الحجة الاولى - التمسك بقوله تعالى (قل تعالوا بدع اناءنا واناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسا وانفسكم) وثبتنا لاحرارنا الصحيحة ان المراد من قوله وانفسا هو على ومن المعلوم انه يمتنع ان تكون نفس على هي نفس محمد بن عبد الله وان يكون المراد هو المساواة بين النفسين وهذا يقتضى ان كل ما حصل لمحمد من الفضائل والمآقب فقد حصل مثله لعلى ترك العمل بهذا في فضيلة السوة فوجب ان تحصل المساواة بينهما فيما وراء هذه الصفة ثم لا شك ان محمداً عليه السلام كان افضل الخلق في سائر الفضائل فلما كان على مساوياً له في تلك الفضائل وجب ان يكون افضل الخلق لان المساوى للافضل يجب ان يكون افضل -

الحجة الثانية - التمسك بحديث الطير وهو قوله عليه السلام (اللهم انى ناحب الخلق اليك يا كل هذا الطير معي) والمحنة من الله تعالى عبارة عن كثرة التواب والتعظيم - الحجة الثالثة - ان عليا رصى الله عنه كان اعلم الصحابة والاعلم افضل -

انما قلنا - انه كان اعلم الصحابة للاجمال والتفصيل - اما الاحتمال فهو انه لا تراعى ان عليا كان في اصل الخلقة في غاية الدكاء والعظمة والاستعداد للعلم وكان محمد عليه السلام افضل العقلاء واعلم العلماء وكان على في غاية الحرص في طيب العلم وكان محمد عليه السلام في غاية الحرص في تربية على وفي ارشاده الى اكتساب الفضائل ثم ان عليا رصى الله عنه ساء من اول صعره في حجر محمد عليه السلام وفي كبره صار حتماله وكان يدخل عليه في كل الاوقات ومن المعلوم ان التلبية اذا كان في

هاية الدكاء والحرص على القل (١) وكان الاستاذ في غاية الفضل وفي غاية
الحرص على التعليم ثم اتفق لئلا هذا التلميذ ان اتصل بخدمة هذا الاستاذ من
رمان الصغر وكان ذلك الاتصال بخدمة حاصل في كل الاوقات فانه يبلغ ذلك
التلميذ في العلم مبلغا عظيما وهذا بيان اجمالي في ان عليا كان اعلم الصحابة واما ابو بكر
فانه اما اتصل بخدمة عليه السلام في رمان الكبر وايضا ما كان يصل الى خدمته
في اليوم واليلة الارما فاسير اما علي فانه اتصل بخدمة في رمان الصغر وقد قيل
العلم في الصغر كالنقش في الحجر والعلم في الكبر كالنقش في المدرشت بما ذكرنا
ان عليا كان اعلم من ابي بكر -

واما التفصيل - فيدل على ذلك وحده -

الاول - قوله عليه السلام (اقصاكم على) والقضاء محتاج الى جميع انواع العلوم
فلما رجع على الكل في القضاء لزم انه رجع عليهم في جميع العلوم واما سائر
الصحابة فقد رجع كل واحد منهم على غيره في علم واحد كقوله عليه السلام
افرصكم ريدس ثابت - وقرأكم ابي -

والثاني - ان اكثر المصريين سلموا ان قوله تعالى (وتعيها أدن واعية) يدل على حق
على رضي الله عنه وتخصيصه بزيادة العلم يدل على اختصاصه بمريد العلم -

الثالث - روى ان عمر رضي الله عنه امر برحم امرأة ولدت لستة اشهر فسبه على
رضي الله عنه وقال له الآية (وحمله وفصاله ثلثون شهرا) مع قوله (والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين) على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر فقال عمر
(لولا على لهلك عمر) وروى ان امرأة اقترت بالرماء وكانت حاملا فامر عمر برحمها
فقال على ان كان لك سلطان عليها فما سلطانك على ما في بطنها فترك عمر رحمها
وقل لولا على لهلك عمر -

فان قيل - لعل عمر امر برحمها من غير تفحص عن حالها فطى انها ليست بحامل
فلما سبه على رضي الله عنه ترك رحمها -

قلنا - هذا يقتضي ان عمر رضي الله عنه ما كان محتاطا في سبهك الدماء وهذا

اشر من الاول -

وروى - ايضا ان عمر قال يوما على المبر (الا لا تغالوا في مهور النساء من على
في مهر امرأة جعلته في بيت المال) فقامت عجور وقالت يا امير المؤمنين أتمتع
عنا ما احله الله لنا قال تعالى (وان اردتم استبدال روح مكان روح وآتينم
احداهن قطارا فلا تأخذوا منه شيئا) فقال عمر رضي الله عنه كل الناس امة من
عمر حتى المحدثات في البيوت بهذه الوقائع وقعت لعير على ومثلها لم يتفق لعل -
الرابع - نقل عن علي رضي الله عنه انه قال والله لو كسرت لي (١) الوسادة ثم
جلست عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين
اهل الربور ربورهم وبين اهل امرقان هرقاتهم والله ما من آية برلت في بحر ولا
برولا سهل ولا حل ولا سماء ولا ارض ولا ليل ولا نهار الا واما اعلم فيمن برلت
وفي اي شيء برلت -

طعن ابو هاشم في هذا وقال التوراة مسوحة فكيف يجوز الحكم بها - الجواب
عنه من وجوه -

الاول - لعل المراد شرح كمال علمه تلك الاحكام المسوحة على التفصيل
وبالاحكام الناصحة لها الواردة في القرآن -

والثاني - لعل المراد ان قصاة اليهود والمصارى متمكنون من الحكم والقضاء على
وفق ادبائهم بعد بدل الحرية فكان المراد انه لو حارر المسلم ذلك لكان هو قادرا عليه
والثالث - لعل المراد يستخرج من التوراة والانجيل بصوصاد الة على سورة محمد
صلى الله عليه وآله وسلم فكان ذلك اقوى في التمسك بها على اليهود والمصارى -
الرابع - انا نتفحص عن احوال العلوم واعظمها علم الاصول وقد جاء في حطب
امير المؤمنين على بن ابي طالب رضي الله عنه من اسرار التوحيد والعدل والسوة
واقصاء والقدر واحوال المعاد ما لم يأت في كلام سائر الصحابة وايضا فجميع
فرق المتكلمين ينتهي آحرسهم في هذا العلم اليه اما المعتزلة فهم يمسكون انفسهم
اليه واما الاشعرية فكلهم متمسكون الى الاشعري وهو كان تلميذا لابي علي الحائلي

كتاب الاربعين ٤٦٨

للمعتزلى وهو منتسب الى امير المؤمنين على بن ابي طالب رضى الله عنه -
واما الشيعة فانتسابهم اليه ظاهر -

واما الخوارج فهم مع غاية بعدهم عنه كلهم ومنتسبون الى اكارهم واولئك الاكابر
كانوا تلامذة على بن ابي طالب رضى الله عنه فثبت ان جمهور المتكلمين من فرق
الاسلام كلهم كانوا تلامذة على بن ابي طالب رضى الله عنه واصل فرق الامة هم
الاصوليون فكان هذا مصدا عظيم في الفصل -

ومنها - علم التفسير وابي عباس رئيس المفسرين وهو كان تلميذ على ومنها علم
الفقه وكان فيه في الدرجة العالية ولهذا قال عليه السلام (اقصاكم على) وقال على
لو كسرت لى الوسادة لحكمت لاهل التوراة بتوراتهم على ما نقلناه ومنها علم
الفصاحة ومعلوم ان واحدا من الفصحاء الذين بعده لم يدركوا درجته ولا القليل من
درجته ومنها علم النحو ومعلوم انه انما ظهر منه وهو الذى ارشده انا الاسود الدؤلى
اليه ومنها علم تصفية الناطق ومعلوم ان نسب جميع الصوفية ينتهى اليه ومنها علم
للشجاعة وممارسة الاسلحة ومعلوم ان نسبة هذه العلوم ينتهى اليه فثبت بما ذكرنا
انه رضى الله عليه كان استاد العالمين بعد محمد عليه السلام في جميع الحصال المرصية
والمقامات الحميدة الشريفة -

واد اثبت انه كان اعلم الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وحب ان يكون
افضل الخلق بعد الرسول لقوله تعالى (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين
لا يعلمون) وقوله تعالى (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات) -
الحجة الرابعة - في بيان ان عليا افضل الصحابة ان عليا كان اكثر جهادا من ابي بكر
وهو حب ان يكون افضل منه اما انه كان اكثر جهادا منه فالامر فيه ظاهر لمن قرأ
كتب السير واما انه من كان اكثر جهادا كان افضل لقوله تعالى (وفضل الله
المجاهدين على القاعدین احرا عظيمًا) -

لا يقال - لم لا يجوز ان يكون المراد من هذا الجهاد جهاد النفس كما قال تعالى
(والذين حادوا هدى ايمانهم ليهديهم سبيلا) -

لأنا نقول - أن قوله على القساعدين يدل على أن المراد من ذلك الجهاد مع أعداء الدين -

الخطة الخامسة - التمسك بقصة فتح حير قالوا روى أنه عليه السلام بعث ابنه حير فرجع مبهوما ثم بعث عمر فرجع أيضا مبهوما وبلغ ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فمات مبهوما فلما أصبح خرج إلى الناس ومعه الراية فقال لا عطين الراية اليوم رحلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرادا غير فرار تعرض لها المهاجرون والانصار فقال النبي عليه السلام أين على فقيل أنه أرمدا لعينين فدعاه وتقل في عييه ثم دفع إليه الراية ثم قالوا هذا الحديث وكيفية هذه الواقعة تدل على أن ما وصف به النبي صلى الله عليه وآله وسلم عليا لم يكن ثانيا في أي نكر وعمر لا يها رجعا مبهومين وعصب الرسول عليه السلام من ذلك ثم قال لا عطين الراية رجلا من صفته كذا وكذا وهذا يوجب أن شيئا من هذه الصفات ما كان حاصلًا لولئك الذين عصب عليهم ألا ترى أن ملكا حصيفا لو رسل رسولا إلى غيره في مهم فخرط الرسول في أداء تلك الرسالة فعصب الملك لذلك وقال لا رسل عدا رسولا حصيفا حسن القيام بأدائها لكان يعلم كل عاقل أن الذي وصف به الرسول الثاني واثنته له ليس موحودا في الأول وليس هذا من باب دليل الخطأ والاهو استدلال بكيفية ما حرت الأحوال عليه -

الخطة السادسة - إيمان على رضي الله عنه كان قبل إيمان أبي بكر رضي الله عنه وإذا كان كذلك كان أفضل من أبي بكر - أما المقدمة الأولى فيدل عليه وحده -
أحدها - ما روى أن عليا قل على المرأنا الصديق الأكثر آمت قبل أن آمن أبو بكر واسلمت قبل أن أسلم أبو بكر ثم قالوا أنه ادعى ذلك في مجمع الناس وما كذبوه فدل ذلك على أن هذا المعنى كان ظاهرا فيهم -

وثانيها - روى سلمان العارضي أن النبي عليه السلام قال (أولكم ورودا على الخوص (١) على بن أبي طالب) -

وثالثها - روى اس قال بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم الاثنين واسلم على رضى الله عنه يوم الثلاثاء وعن عمدة بن الحسن (١) قال كان امير المؤمنين على بن ابي طالب يقول انا اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله ولم يسقى الى الصلوة الا نبي الله -

ورابعها - ان كون ايمان على قبل ايمان ابي بكر اقرب الى العقل وذلك لان عليا كان ابن عم محمد وفي داره ومحتضانه واما ابو بكر فانه كان من الاحباب ويبعد عاية العدا ان يعرض الاسان مثل هذه المهمات العظيمة على الاحباب والانا عند قبل عرضها على الاقارب المحتضين به عاية الاحتصاص لاسيما والله تعالى يقول (واند رعشيتك الاقربين) -

لا يقال - الدليل على ان اسلام ابي بكر كان قبل اسلام علي قوله عليه السلام (ما عرضت الاسلام على احد الا وله فيه كوة غير ابي بكر فانه لم يتلعم) وحده الاستدلال به هو ان النبي عليه السلام بين ان انا بكر لم يتوقف في قبول الاسلام فلو تأخر اسلامه عن اسلام غيره لم يكن ذلك التاخر سبب توقف ابي بكر لان الحديث دل على انه لم يتوقف فوجب ان يكون ذلك لاجل ايه عليه السلام قصر في عرض الاسلام عليه وذلك يعصى الى الطعن في الرسول عليه السلام وانه باطل فعلمنا ان الرسول ما توقف في عرض الاسلام عليه وهو لم يتوقف في قبوله الستة -

اما على فان هذا الحديث يقتضى انه كان له كوة توقف في قبول الاسلام فهذا يدل على ان اسلام ابي بكر كان سابقا على اسلام علي سيما ان اسلام علي كان سابقا على اسلام ابي بكر الا اننا نقول ان عليا حين اسلم كان صبيا بدليل الشعر المقول عن علي رضى الله عنه انه قال -

سقتكم الى الاسلام طرا علاما ما بلغت اوان حلمي

وابو بكر اسلم حين كان بالعا عاقلا والناس قد احتملوا في صحة اسلام الصبي وكيف كان فلا شك ان اسلام النائع العاقل الصادر عن الاستدلال افضل (٢) من اسلام

الصبي الذي لا يكون بالعا سليما ان عليا رضى الله عنه كان بالغا وقت اسلامه الا انه
لا شك انه في ذلك الوقت ما كان مشهورا فيما بين الناس ولا محترما ولا مقبول القول
بل كان كالصبي الذي يكون في البيت فما كان يحصل بسبب اسلامه قوة وشوكة
في الاسلام فاما ابو بكر فانه كان شيخا محترما احسبا لمحصل للاسلام بسبب اسلامه
قوة وشوكة فكان اسلام ابي بكر افضل من اسلام علي -

لا نقول - اما الخبر الذي تمسكتم به في اثبات ان اسلام ابي بكر سابق على اسلام
علي فهو من باب الآحاد فلا يعيد العلم -
قوله ان عليا حين اسلم ما كان بالعا -

قلنا - الجواب عنه من وجهين - الاول لاسلم انه اسلم قبل البلوغ ويدل عليه ان
مس علي كان بين خمس (١) وستين سنة والى النبي عليه السلام كان قد بقي بعد الوحي ثلاثة
وعشرين سنة وعلى بقي بعد النبي عليه السلام قريبا من ثلاثين سنة فان اسقطنا مدة
ثلاثة وخمسين سنة من ست وستين سنة بقي ثلاثة عشر سنة فاذا كان علي بن ابي طالب
وقت رول الوحي على النبي عليه السلام فيما بين اثنتي عشر سنة وبين ثلاثة عشر
سنة وبلوغ الانسان في هذا السن ممكن عليهما ان يكون علي بالغا وقت رول الوحي
على النبي عليه السلام امر ممكن -

واذا ثبت الامكان وحب الحكم بوقوعه بما روى ان النبي عليه السلام قال لعاطمة
رضي الله عنها (روحك اقدمهم اسلاما واكثرهم علما) ولو قلنا انه ما كان بالعا
حال ما اسلم لم يصح هذا الكلام -

الوجه الثاني في الجواب عن هذا السؤال - هب ان عليا ما كان في ذلك الوقت
والعا ان لا امتناع في وجود اسلام صبي كامل العقل قبل سن البلوغ فلهذا المعنى
حكم ابو حنيفة رحمه الله بصحة اسلام الصبي على هذا التقدير فصدور الاسلام عن علي

(١) كذا - في مص - وفي - ر - بين خمس وستين سنة وبين ست وستين
سنة - كذا - واجله سقط من - مص - القطه - وبين ست وستين سنة وتحرف
في - ر - ستين سبعين - كما لا يخفى على التأمل -

وقت الصا يدل على فصله من وجهين -

احدهما - ان العالب على طبع الصبيان الميل الى الانويين ثم ان عليا حالف الانويين واسلم فكان هدا من فصائله -

وثانيهما - ان العالب على الصبيان الميل الى اللعب فاما الطر والفكر في دلائل التوحيد والسوة غير لائق بهم فكان اشتغال على بالطر والفكر في دلائل التوحيد واعراضه عن اللعب في زمان الصبا من اعظم الدلائل على فصيلته فانه كان في زمان صباه مساويا للمقلد الكاملين -

قوله - حصل نسب اسلام ابي بكر شوكة وبوع من القوة ولم يحصل نسب اسلام على الستة شئ من القوة -

قلنا - هذا الفرق انما يظهر لو ثبت ان ابا بكر كان محترما وموقرا فيما بين الخلق قبل دخوله في الاسلام وهذا ممنوع واذا كان كذلك لم يظهر الفرق الذي ذكرتم فثبت بما ذكرنا ان اسلام على كان متقدما على اسلام ابي بكر -

واذا ثبت هذا وحب ان يقال ان عليا افضل من ابي بكر لقوله تعالى (والسائقون السائقون اولئك المقربون) ولقوله تعالى في مدح الانبياء (انهم كانوا يسارعون في الخيرات) -

الحجة السابعة - لاشك ان عليا كان من اولى القرى لمحمد عليه السلام وحب اولى القرى واحب لقواه تعالى (قل لاسئلكم عليه احرا الا المودة في القرى) واما ابو بكر فانه ليس كذلك والذي يجب حبه على جميع المسلمين فهو افضل ممن لا يكون كذلك -

الحجة الثامنة - قوله تعالى (فان الله هو مولاهم وحريل وصالح المؤمنين) والمفسرون قالوا المراد بصالح المؤمنين على س اى طالب والمراد من المولى ههنا هو الناصر لان المصهور المشترك من المولى بين الله وبين حريل وبين صالح المؤمنين ليس الا هدا المعنى واذا ثبت هذا فنقول هدا يدل على فصيلة على رضى الله عنه من وجهين -

الاول - ان لفظ هو في قوله تعالى (فان الله هو مولاه) يهيد الحصر فيكون المعنى

ان محمد اعليه السلام لانا صر له الا الله وحريل وعلى رضى الله عنه ومعلوم ان بصرة
محمد عليه السلام من اعظم مراتب الطاعات -

والثاني - انه تعالى بدأ بكرهه وثنى بحريل وثالث بدكر على رضى الله عنه وهذا
منصب عال -

الحجة التاسعة - ان عليا رضى الله عنه كان هاشميا والهاشمي افضل من غير الهاشمي
والمقدمة الاولى متواترة والثانية يدل عليها قوله عليه السلام ان الله اصطفى من
ولد اسمعيل قريشا واصطفى من قريش هاشما -

الحجة - العاشرة قوله عليه السلام (من كست مولاه فعلى مولاه) ولعل المولى في
حق محمد عليه السلام لا شك انه يعيدانه كان محذوما لكل وصاحب الامر فيهم وادا كان
الامر كذلك وحب ان يقال في علي انه ايضا محذوم لكل الامة وبالفعل الحكم فيهم
وهذا يوحي كونه افضل الخلق والذي يدل على انه يعيد المعنى الذي ذكرناه ما نقل
ان السى على السلام لما ذكر هذا الكلام قال عمر لعلى بح يا على اصبحت مولى
كل مؤمن ومؤمنة الى يوم القيامة -

الحجة الحادية عشر - قوله عليه السلام (انت منى ممرلة هارون من موسى)
وهارون كان افضل من كل امة موسى فوجب ان يكون على افضل من كل امة
محمد عليه السلام -

الحجة الثانية عشر - انه عليه السلام لما آخى بين الصحابة اتحدوا احا لنفسه وروى ان
عليا قال في مواضع كثيرة انا عبد الله واحو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
لا يقولها احد بعدى الا كذاب انا الصديق الاكروا الفاروق الاعظم انا الذي يهرق
بين الحق والباطل -

واما قلنا - ان المواحة تدل على الافضية لان المواحة مطية المساواة في المنصب
وكون كل واحد منهم قائما مقام الآخر ولما كان محمد عليه السلام افضل من الكل
كان القائم مقامه كذلك -

الحجة الثالثة عشر - ما روى ان السى صلى الله عليه وآله وسلم قل في (١) حرقوس

من شر الخلق وهو ذو النديه يقتله حير الخلق وفي رواية اخرى يقتله خير هذه الامة
وكان قاتله على بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه -

الحجة الرابعة عشر - قال النبي عليه السلام لعاطمة ان الله تعالى اطلع على اهل الدنيا
وحسبهم انك فاتمه بها ثم اطلع ثانيا فاحسبهم بعثك -

الحجة الخامسة عشر - قالت عائشة رضي الله عنها كنت عند النبي صلى الله عليه
 وآله وسلم أد اقبل على فقال هذا سيد العرب قالت فقلت ما بي انت وامى أأست
سيد العرب فقال اما انا سيد العالمين وهو سيد العرب -

الحجة السادسة عشر - روى (١) ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ان احى
ووريرى وحير من اتركه بعدى الذى يقضى ديبى ويهجر وعدى على بن ابي
طالب -

الحجة السابعة عشر - روى (٢) ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال
(على حير الشر من ابي فقد كفر) -

الحجة الثامنة عشر - ان عليا لم يكفر بالله تعالى وان ابا بكر كان فى زمان الجاهلية
كافرا وادانت هذا مقول ان عليا كان اكثر تقوى من ابي بكر لان من كان مؤمنا
ابدا لا بد وان يكون اكثر تقوى من كان كافرا ثم صار مؤمنا والا تقى افضل
لقوله تعالى (ان اكرمكم عند الله اتقاكم) -

الحجة التاسعة عشر - روى احمد والبيهقى فى فضائل الصحابة انه قال (من اراد ان
يسطر الى آدم فى فضله والى نوح فى تقواه والى ابراهيم فى حلمه والى موسى فى
هيبته والى عيسى فى عبادته فليستر الى على بن ابي طالب) -

ظاهر هذا الحديث يدل على ان عليا كان مساويا لهؤلاء الالسياء فى هذه الصفات
ولاسك ان هؤلاء الالسياء كانوا افضل من ابي بكر وسائر الصحابة والمساوى
للافضل افضل فوجب ان يكون على افضل منهم -

الحجة العشرون - اعلم ان الفضائل اما بفسادة واما بندية واما خارجية اما الفضائل

(١) روى اس (٢) كذا - فى - ر - ولا وجود لهذه الحجة فى - مص -

المسائية وهي محصورة في نوعين العلمية والعملية -

أما العلمية فقد دللنا على أن علم علي كرم الله وجهه كان أكثر من علم سائر الصحابة
ومما يقوى ذلك ما روى أن علياً رضي الله عنه قال علمي رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم ألف باب من العلم فافتتح لي من كل باب ألف باب -
وأما الفصائل العلمية فاقسام -

مبها - العفة والرهدة وقد كان في الصحابة جمع من الرهاد كابي دروساهن وابي
الدرداء وكلهم كانوا فيه تلامذة على رضي الله عنه - ومنها - الشجاعة وقد كان
في الصحابة جماعة شجعان كابي دحانه وحالد بن الوائيد وكانت شجاعته أكثر من
شجاعة الكل ألا ترى أن النبي عليه السلام قال يوم الاحزاب (لصرية علي خير من
عبادة الثقلين) وقال علي بن ابي طالب والله ما قلعت باب حير بقوة حسابية لكن
بقوة رحمانية (١) - ومنها - السخاوة وقد كان في الصحابة جمع من الاسخياء وقد
بلغ احلاصه في سخاوته الى انه اعطى ثلاثة اقراص فارب الله تعالى في حقه (ويطعمون
الطعام على حبه مسكياً ويتيامسوا) ومنها حسن الخلق وقد كان مع غاية شجاعته
وسالته حسن الخلق حداً وقد بلغ فيه الى حيث يسسه اعداؤه الى الدعاة -

ومنها - المعد عن الدنيا وظاهري انه كان رضي الله عنه مع افتتاح ابواب الدنيا عليه
لم يظهر التسعم والتلدد وكان مع غاية شجاعته اذا شرع في صلاة التهجيد وشرع
في الدعوات والتصرعات الى الله تعالى بلغ مبلغاً لا يواريه احد ممن جاء بعده من
الرهاد ولما صر به ابي ملحم قال فرت ورب الكعبة -

وأما الفصائل الدنية فمبها القوة والشدة وكان فيهما عظيم الدرجة حتى قيل
انه كان يقطع الهام قطع الاقلام - ومنها - السب العالي ومعلوم ان اشرف
الاسباب هو القرب من رسول الله وهو كان اقرب الناس في السب الى رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم -

وأما العباس فانه وان كان عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الا ان
العباس كان احب الله والد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الاب لامن

الأم وأما أبو طالب فإنه كان أحبا لعبد الله والد رسول الله من الأب والأم -
وأيضا فإن عليا كان هاشميا من الأب والأم لأنه علي بن أبي طالب بن عبد المطلب
بن هاشم وأيضا أم علي بن أبي طالب فاطمة بنت أسد بن هاشم ومنها المصاهرة
ولم يكن لاحد من الخلق مصاهرة مثل ما كانت له -

وأما عثمان فهو وإن شاركه في كونه صبيرا للرسول إلا أن أشرف أولاد الرسول
هو فاطمة ولذلك قال عليه السلام سيد ساء العالمين أربع وعدها منهن ولم يحصل
مثل هذا الشرف للستين اللتين هما روثا عثمان - ومنها أنه لم يكن لاحد من
الصحابة أولاد يشاركون أولاده في العصيلة كالحسن والحسين وهما سيدا شباب
أهل الجنة ولداه ثم انظر إلى أولاد الحسن مثل الحسن المثنى والثالث وعبد الله بن
المثنى والنعس الركية وإلى أولاد الحسين مثل زين العابدين والناظر والصادق
والكاظم والرضا فإن هؤلاء الأكاريم يقر بعصيتهم وعلود رحمتهم كل مسلم -

ومما يدل - على علو شأنهم أن أصل المشائخ وأعلامهم درجة هو أبو يزيد السطامي
وكان (١) شاع في دار جعفر الصادق وأما معروف الكرخي فإنه أسلم على يد علي
بن موسى الرضا (٢) وكان يواب داره وتقى على هذه الحالة إلى آخر عمره ومعلوم
أن أمثال هذه الأولاد لم يتفق لاحد من الصحابة ولو أحدا في الشرح والاطناب
لطال الكلام بهذا مجموع دلائل من قال بتفصيل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب
قال أصحابنا - أما التمسك في التفصيل بقوله تعالى وأمسكوا أنفسكم -

فالجواب - عنه لا أسلم أنه مخصوص بعلي بل يروى أنه دخل فيه جميع أقربائه وخدمته
ثم إن التمسك به معارص بقوله فلا شعربن هم مني وأما منهم -

وأما الثاني - وهو التمسك بمحر الطير فالاعتراض عليه أن يقول قوله ناحب خلقك
يحتمل أن يكون أحب خلق الله في جميع الأمور أو يكون أحب خلق الله في شيء
معين والدليل على كونه محتملا لها أنه يصح تقسيمه إليها فيقال إما أن يكون أحب
خلق الله في كل الأمور أو يكون أحب خلقه إليه في هذا الأمر الواحد وما به

(١) ر - سقاء (٢) مص - علي يد موسى الرضا -

الاشتراك غير مله الاختيار وغير متسلم له فلذا هذا اللفظ لا يدل على كونه احب الى الله تعالى في جميع الامور فادّ هذا اللفظ لا يدل الا على انه احب اليه في بعض الامور وهذا بعيد كونه اريدثوانا من غيره في بعض الامور ولا يمتنع كون غيره اريدثوانا منه في امر آخر ثبت ان هذا لا يوجب التفصيل وهذا جواب قوى - اما الحجة الثالثة - وهي ان عليا كان اعلم - قلنا لم لا يجوز ان يقال انه حصل له هذه العلوم الكثيرة بعد انى نكر وذلك لانه عاش بعده زمانا طويلا فلعله حصلها في هذه المدة فلم قلتم انه في زمان حياة انى نكر كان اعلم منه -

واما الحجة الرابعة - وهي قوله ان جهاد علي كان اكثر - قلنا الجهاد اقسام - منها جهاد مع النفس - ومنها جهاد مع العدو بالحجة والحوار عن الشبهة - ومنها جهاد مع العدو بالسيف والسان - اما الجهاد مع النفس فلا سلم ان عليا كان اقوى فيه من انى نكر - واما الجهاد مع العدو بالحجة والدعوة الى الله فكان امر انى نكر فيه اتم ويدل عليه وحهان -

الاول - انه لما اسلم ابو بكر اشتعل في تلك الايام بالدعوة الى الله تعالى فدعا الى الله عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن ابى وقاص وعثمان بن مطعون وهؤلاء هم اكار الصحابة وحاء بهم الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى اسلموا على يده وحصل بسبب ذلك الاسلام قوة عظيمة فحصلت بسبب اسلام انى نكر هذه القوة العظيمة اما على حين اسلم لم يصير اسلامه سببا لاسلام غيره ومن المعلوم ان هذه الطاعة مما لا يؤاثر بها شئ من الطاعات -

الثاني - ان ابا بكر لما اسلم كان ابدا في ممارسة الكفار والمناظرة معهم ونفى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثلث عشرة سنة في مكة ثم انتقل الى المدينة ونفى هناك ستة اخرى ثم رلت آية القتال وابو بكر في تلك المدة الطويلة في مكة والمدينة كان في الدب عن دين الله ومتابعة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واما على ما به في ذلك الوقت كان صغير السن وما كان يحاطل القوم ثم ان بعد رول آية القتال اشتعل على رضى الله عنه بقتال الكفار ثبت ان ابتداء الجهاد كان لاني نكر

وآخره لعل رضى الله عنها -

واما الحجة الخامسة - وهى قولهم ان ايمان على سابق على ايمان اى نكر قلنا وقد ذكرنا ان الاحار فيه متعارضة واحارنا وان كانت من الآحاد فكدا احاركم وايضا فقد بينا ان اسلام اى نكر اثرى تقوية الاسلام اثر اعطيا وما كان اسلام غيره كذلك -

واما الحجة السادسة - وهى التمسك بقصة خير فوائها ان ذلك الكلام يعيد ان مجموع الصفات المذكورة فى مدح اثنائى غير حاصلة فى مدح الاول فلما قال لا عطين الراية رحلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فهذا يدل على ان هذا المجموع ما كان حاصلا لائى نكر وعمر لان كونه كرارا غير فرار ما كان حاصلا فيهما وكان ذلك المجموع غير حاصل فيهما وعدم كونه كرارا غير فرار لا يوجب نقصانا فى الفصيلة ألا ترى ان الا سياء عليهم السلام افضل من الملائكة عند الشيعة مع اننا نقطع انه ليس للا سياء من القدرة الحسية درة من القدرة التى للملائكة - واما بقية الوحوه فهى احاد صعيقة وامثالها موحودة فى جانب اى نكر على ما تشتمل عليه الكتب المصنعة فى هذا الجنس فهذا تمام الكلام فى هذا الباب والله اعلم -

المسئلة الاربعون

وهى حاتمة الكتاب فى صبط المقدمات

التي يمكن الرجوع اليها فى اثبات المطالب العقلية

العلم اما تصور واما تصديق والتصورات اما ان يقال انها باسرها مكتسبة وهو باطل لانه يقضى الى الدور والتسلسل واما ان يكون كلها بديهية وهو الذى اقول به واما ان يكون بعضها بديهية وبعضها كسبية والذى يدل على ما احتوته هو ان التصور الذى يطلب اكتسابه ان لم يكن مشعورا به اصلا كان الذى عافلا عنه فيه تمتع طله وان كان مشعورا به كان تصوره حاصرا فيمتنع طله لان تحصيل الحاصل محال -

فان قيل - لم لا يحور ان يكون مشعوره من وجه دون وجه والمطلوب هو تكيل ذلك الساقص وايضا هذه الحجة بعينها قائمة في التصديقات فوجب ان لا يكون شئ منها مكتسبا وذلك باطل قطعاً -

والجواب عن الاول - ان الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بانه مشعوره غير الوجه الذي صدق عليه حكم العقل بانه غير مشعوره لامتناع اجتماع القيصين وحيث يرفع التقسيم في ذلك الوجهين -

والجواب عن الثاني - لا شك ان التصور من حيث انه تصور غير التصديق من حيث انه تصديق فعلى هذا التصديق حالة رائده على تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور السلب وتصور الايجاب لانه يحور في العقل حصول هذه التصورات الاربع دون التصديق والتصديق محمول من حيث انه تصديق ولكنه معلوم من حيث انه تصور واما التصور فهو شئ واحد فيستحيل ان يكون معلوماً من وجه محمولاً من وجه فظهر الفرق -

اما القدماء فقد احتجوا على قولهم بانما نجد من انفسنا انما يطلب تصور حقائق الاشياء كقولنا ما الملك وما الروح وذلك يدل على ان التصورات قد تكون مكتسبة - واعلم ان الجواب عنه مبني على مقدمة وهي ان لا يمكن ان تصور شيئاً الا ما يدركه باحد الحواس الخمسة او محده من النفس كلام واللذة والمرح والعصب او ما يدركه العقل والخيال من احده هذه الامور كشجر من اقوت وبحر من ريق - اذا عرفت هذا فقول القائل ما الملك وما الروح معناه انك تشير بهذا اللفظ الى هذه الصورة الحاضرة في اذهن فكان هذا الاستفهام في تعيين المراد بهذا اللفظ واما التصديقات فلا شك انها قسمان بعضها بديهية وبعضها كسبية ولا شك ان المكتسب انما يكتسب من مركب البديهيات ولا شك ان احلى البديهيات هو ان الله والاثبات لا يمتنعان ولا يرتعدون -

وان قيل - اما ان الله والاثبات لا يمتنعان فهو طاهر واما انهما لا يرتعدان فليس في غاية الظهور فلم لا يحور ان يكون بينهما واسطة -

قلنا - العقل ما استحصر ماهية الهى والاثبات الا وحزم بانه لا واسطة بينهما
فالمراد من الاثبات كل ماله تحقق وتعين وتميز فى نفسه وبالهى ما لا تحقق له ولا تعين
له ولا تخصص له التة فى نفسه اذا عرفت هذا فنقول تلك الواسطة ان كان لها
تعين وتخصص بوجه ما كان داخلا فى الاثبات وان لم يكن لها تحقق وتخصص
اصلا كان داخلا فى طريق الهى فثبت انه لا واسطة بينهما - فاذا عرفت هذا فنقول
انه يتصرع على قولنا الهى والاثبات لا يجتمعان مقدمات -

احداها قولنا - الكل اعظم من الجزء والالكان وحوود الجزء الاخير معتبرا من
حيث انه احدا جزاء الكل وغير معتبر من حيث انه يكفى فى تحقق ذلك الكل
حصول الجزء الاخير فيلزم ان يكون هذا الجزء معتبرا وغير معتبر وهو محال لانه
يقصى الجمع بين الهى والاثبات -

المقدمة الثانية - ان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية وذلك لان تلك الاشياء
لما كانت حقائقها مساوية لحقيقة ذلك الشيء كانت حقيقتها واحدة ولو لم تكن
متساوية لما كانت حقيقتها واحدة فيلزم ان تكون حقيقتها واحدة وان لا تكون
حقيقتها واحدة فيجتمع الهى والاثبات وهاتان المقدمتان يخرج عليهما اكثر العلوم
الماحة عن لواحق الكم المتصل ولواحق الكم المفصل وكثيرا من المباحث الطبيعية
المتعلقة بالزمان والحسم وذلك ايضا فى الحقيقة بحث عن الكم المفصل -

المقدمة الثالثة - ان حكم الشيء حكم مثله وذلك لانه اذا دلت الدلالة على ان التعين
الذى به الامتياز غير داخل فى المايط فيثبت لم يبق الا الماهية فلو صارت تلك الماهية
محكوما عليها بحكم فى موضع ويسلب منها ذلك الحكم فى موضع آخر لم احتماج
الهى والاثبات وهذه مقدمة يتصرع عليها كثير من المباحث الكلامية والفلسفية
المقدمة الرابعة - ان صور الاشكال القياسية متفرعة على مقدمة الهى والاثبات
اما الشكل الاول فلان الاكثر لما ثبت لكل مائت له الاوسط والاوسط ثابت
للاصغر ثم ثبوت الاكثر للاصغر اد لو لم يثبت مع اما حكمان ان الاكثر ثبت لكل
مائت له الاوسط لزم احتماج الهى والاثبات - اما الشكل الثانى فلان المحمول

ثابت لاحد الطرفين ومسلوب عن الطرف الآخر فيلزم تباين الطرفين ولا فقد اجتماع الهى والاثبات -

اما الشكل الثالث - فهو ان الاصغر والا كبر لما التقيا في الاوسط فلو حكما بالتباين لزم حصول الالتقاء ولا حصوله فيجتمع الهى والاثبات واما الشرطى المتصل فهو ان وجود المعلوم يوجب وجود المعلوم وعدم المعلوم يدل على عدم المعلوم والا فلا لزوم واما المصلة الحقيقية فيلزم من وجود اى طرفيها عدم الآخر ومن عدم اى طرفيها وجود الآخر تحقيقا لما ذكرنا من امتناع اجتماع القيصين وارتفاعهما واداعرت هذه المقدمات (١) طهر لك ان بها يتبين جميع العلوم -

المقدمة الخامسة - ان المفهوم من الالف معاير للمفهوم من الباء فهما شيئان وتقريره يرجع الى تقرير تلك المقدمة فله لما صبح تعقل احدهما مع الدهول عن الآخر فلو كان (٢) واحد الكان قد صدق عليه انه معلوم وغير معلوم فيجتمع الهى والاثبات وبهذه المقدمة تبين كثير من المباحث الكلامية والفلسفية -

المقدمة السادسة - قولنا رأينا الذات تحركت بعد ان كانت ساكنة فلا تدوان تكون الحركة والسكون رائدين على الذات وهذه ايضا ترجع الى ما ذكرناه لان الذات باقية في الحالتين وكل واحد من هاتين الحالتين عر باقية في الحالتين فلو كانت الذات هي نفس هاتين الحالتين لزم اجتماع الهى والاثبات فهذه هي المقدمة الحيدة القوية -

واعلم - ان ههنا مقدمتين يهرع المتكلمون والافلاسفة اكثر كلامهم (٣) عليهما المقدمة الاولى - مقدمة الكمال والنقصان كقولهم هذه الصفة من صفات الكمال فيجب اثباتها لله تعالى وهذه الصفة من صفات النقصان فيجب نفيها عن الله تعالى واكثر مداهب المتكلمين ومنعرجه على هذه المقدمة ثم تشعب من هذه المقدمة معددة اخرى وهي مقدمة الحسن والقبح مثل ان يقال هذا لفعل حسن فيجب معاه وهذا قبيح فيجب تركه وهذه المقدمة كماها احد انواع المقدمة الاولى لان الكمال والنقصان حسن تحته ثمة انواع الكمال والنقصان في الذات وفي الصفات

(١) د - التركيبات (٢) د - فلو كان (٣) د - مباحثهم -

وفي الاعمال والقسح والحس عبارة عن الكمال والنقصان في الاعمال -
اذا عرفت هذا فيقول - ان اكثر ما حدث فرق المتكلمين متفرعة على هذه المقدمة
اما لكمال والنقصان في الدات فليدكر فيه مثالين -

الاول - ما يتعلق بالتريه والتشبيه فصاحب التريه يقول لو كان حسبا وحوهرا
لوفي مكان لكان مشاهبا لهذه المخلوقات وهي ناقصة ومشابهة الناقص نقصان فيلزم
تريه الله تعالى عنه والمحسم يقول لو لم يكن متجيرا ولا مشارا اليه بحسب الحس
ولا في المكان لكان مشاهبا للعدم وهذا غاية النقصان تعالى الله عنه -

والثاني - ما يتعلق بالرؤية فيقول الشئ الذي لا يرى يكون معدوما وتعالى الله
عنه والمعتزلي يقول الشئ الذي يرى يكون في معاملة الراي تعالى الله عنه واما الكمال
والنقصان في الصفات فقالت المعتزلة لو كان كلامه قديما اريا انديا لكان قد امر
مع انه لا مأمور فهو نقصان وتعالى الله عنه وقال اهل السنة لو صار موصوفا بصفة
بعد ان لم يكن موصوفا بها لكان قد تغير من النقصان الى الكمال وتعالى الله عنه
واما الكمال والنقصان في الاعمال فقالت المعتزلة لو كانت افعال العباد بحاق الله تعالى
وارادته لكان فاعلا للقائض مريدا لها وتعالى الله عنه وقال اهل السنة لو حدث في
ملكه ما لا يكون في قدره وارادته لكان هذا قد حا في كمال الهيته وتعالى الله عنه
واما جميع مسائل الاعراض والاوامر والتكاييف على قول المعتزلة فمتفرع على
مقدمة الحس والقسح -

واما المقدمة الثانية - فهي مقدمة الوحوب والامكان وهذه المقدمة في غاية
اسرف والعلو وهي غاية عقول العقلاء قالوا الموحود اما واحب او ممكنا والممكن
لا بد له من موحب وذلك الموحب لا بد وان يكون واحبا في ذاته وفي صفاته ادلو
كان ممكنا لا تنقر الى مؤثر آخر - اما المقدمة الاولى وهي انه واحب اداته فهذا انه
لا رمد -

الاول - ان يكون مرها في حقيقته عن الكثرة ثم يارم من فردا بيته في داته
امرا -

احدهما - ان لا يكون متحيرا لان كل متحير مقسم والمقسم لا يكون فردا وادا لم يكن متحيرا لم يكن في حجة -

وثانيهما - ان لا يكون واحد الوجود اكثر من واحد ادلو كان اكثر من واحد لا شريكا في الوجود وتباينا في التعيين ومابه المشاركة غير مابه الممايزة فيارم كون كل واحد منهما في نفسه مر كما وقد مر صباه فردا هذا حلف -

الثاني - كون واحد الوجود لذاته لا يكون حالا ولا محلا ولا لعاد الا فتقار المقدمة الثانية - وحوه في جميع صفاته السلبية والاثوتية قالوا والدليل على ان الامر كذلك ان داته ان كمت في تحقق تلك الصفة وحب دوامها بدوام الذات وان لم تكف افترت داته في تلك الصفة الى امر آخر ولا بد بالآخرة من الانتهاء الى واحد لذاته فيعود ما ذكرنا من انه يلزم من دوام داته دوام تلك الصفة ثم ان الفيلسوف يقول ما لاحله كان مؤثرا في غيره اما ان يكون هو داته اولوارم داته فيلزم من دوام داته دوام مؤثرته ودوام اثره والمتكلم يقول لما وحب في الفعل ان يكون مسوقا بالعدم لرم ان يقال انه اوجد بعدا لم يكن موحودا والفيلسوف يستدل بحال المؤثر على حال الاثر والمتكلم يستدل بحال الاثر على المؤثر والمعرفة الكبرى والطامة العظمى في هذا الموضع هي مقدمة الوجود والامكان في الذات والاصفات وبالله التوفيق -

وهذا آخر الكلام في هذا الكتاب ولحتم هذا الكتاب بالدعاء المأثور عن اكار اهل البيت عليهم السلام وهو (يا من اطهر الحميل وستر القبيح يا من لم يؤاخذ بالخريمة ولم يهتك الستر يا عظيم العفو يا حسن التحاور يا باسط اليدين بالرحمة يا واسع المعفرة يا مفرح الكرة يا مقل العثرات يا كريم الصبح يا عظيم المنى يا مستديا بالمعم قبل استحقاقها يا رباه يا سيده يا عاية رعتاه يا الله يا الله يا الله اسئلك ان تصلي على محمد وعلى آل محمد وان لا تشوه حاقى بالدار وان تعطيني حير الدنيا والآخرة وان تفعل بي ما انت اهله ولا تفعل بي ما انت اهله برحمتك يا ارحم الراحمين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم تسليما -

في آخر عكس السجدة المصرية

وافق الفراغ منه في يوم الخميس الثالث عشر شهر رجب سنة

سبع وثلاثين وستمائة آخر تبييضها كانه

عبد العمار بن حاتم بن محمود

في آخر السجدة الراهبورية

قد تمت السجدة المسماة بالاربعين بعون الصانع لمحدثات العالمين من السماوات
والارضين العالم بجميع المعلومين المرید لجميع المكويين المرسل لساثر الاشیاء
والمرسلين ومجد افضل السنين صلى الله عليه وعلى آله الطيبين وعترته المعصومين
العر المحجلين اجمعين۔

من مصنفات افضل المحققين قدوة المدققين اكل المتقدمين عمدة المتأخرين الامام
حجة الاسلام بحر الملة والدين۔ محط العبد الفقير الى مولاه العبيد به عمن سواء
مجد حسين بن السيد عارف بن السيد علي الاكبر بن السيد احمد الحسبي الرضوي
اللهم اعط القدرة على جميع ما فيها۔ يوم الاربعاء حادي عشر شهر رمضان سنة
الف وسبع وثمانين من هجرة افضل السنين في بلدة اله آباد في مسجد اولاد
المرتضى السيد شاه مجد دلرنا۔ اللهم اعز دينه واستر عيوبه۔
تمت المقالة مع الاصل بقدر الامكان

تم الكتاب بعون الملك الوهاب

الصفحة	المضامين
٣	المسئلة الاولى - في حدوث العالم
٥٣	المسئلة الثانية - في ان المعدوم ليس شئ
٦٨	المسئلة الثالثة - في اثبات العلم بالصانع سبحانه وتعالى
٨٢	الرهان الاول - في ابطال التسلسل
٨٤	الرهان الثانى - في اثبات واحب الوجود لذاته
٨٦	الرهان الثالث - في اثبات العلم بالصانع تعالى
٩٢	المسئلة الرابعة - في ان الله تعالى قديم ارلى باق سرمدى
٩٦	المسئلة الخامسة - في ان حقيقة الله تعالى محاففة لساثر الحقائق
٢٠٠	المسئلة السادسة - في ان وجود الله تعالى هل هو نفس حقيقته ام لا
١٠٤	المسئلة السابعة - في ان الله تعالى ليس بمتحير
١٠٦	المسئلة الثامنة - في انه تعالى ليس فى مكان ولا جهة
١١٦	المسئلة التاسعة - في انه تعالى يستحيل ان تحمل ذاته فى شئ
١١٨	المسئلة العاشرة - في انه تعالى يتمتع ان يكون محلا للحوادث
١٢٢	المسئلة الحادية عشر - في كونه تعالى قادرا
»	الفصل الاول - فى حقيقة العاادر
١٢٩	الفصل الثانى - فى اقامة الدلائل على انه تعالى قادر
١٣٣	المسئلة الثانية عشر - فى اثبات انه تعالى عالم
»	الفصل الاول - فى بيان انه سبحانه وتعالى عالم
١٣٦	الفصل الثانى - فى بيان انه سبحانه عالم بكل المعلومات
١٤٥	المسئلة الثالثة عشر - فى اثبات انه تعالى مرید
»	الفصل الاول - فى شرح حقيقة الارادة
١٤٦	الفصل الثانى - فى بيان ان الله تعالى مرید

المضامين	الصفحة
الفصل الثالث - في شرح مذاهب الناس في كونه تعالى مريدا	١٥٣
المسئلة الرابعة عشر - في كونه تعالى حيا	١٥٤
المسئلة الخامسة عشر - في اثبات ان الله تعالى علما وقدره	١٥٥
المسئلة السادسة عشر - في كونه تعالى سميعا بصيرا	١٦٨
الفصل الاول - في شرح حقيقة الابصار والاسماع	»
الفصل الثاني - في بيان انه تعالى موصوف بالسمع والبصر	١٧٠
المسئلة السابعة عشر - في كونه تعالى متكلم	١٧٣
الفصل الاول - في حقيقة الكلام	١٧٤
الفصل الثاني - في اثبات كونه تعالى متكلم	١٧٦
المسئلة الثامنة عشر - في نقاء الله تعالى	١٨٤
الفصل الاول - في حقيقة النقاء	١٨٥
الفصل الثاني - في نقاء الباري سبحانه وتعالى	١٨٩
المسئلة التاسعة عشر - في ان الله تعالى مرئي	»
الفصل الاول - في المقدماتين اللتين يجب تقديمهما	»
الفصل الثاني - في حكاية ما قيل في هذه المسئلة	١٩١
الفصل الثالث - في ذكر الدلائل الدالة على حوار رؤية الله تعالى	١٩٨
الفصل الرابع - في بيان ان الطر المقرون بحرف الى هل هو موضوع	٢٠١
للرؤية ام لا	
الفصل الخامس - في اقامة الدلالة على ان المؤمنين يرون الله تعالى	٢٠٨
يوم القيامة	
الفصل السادس - في حكاية شبه المعتزلة في انكار الرؤية	٢١٠
والجواب عنها	

المضامين	الصفحة
المسئلة العشرون - في بيان ان كنه حقيقة الله هل هو معلوم للشرا م لا	٢١٨
الفصل الاول - في ان العلم بالكنه هل هو حاصل ام لا	»
الفصل الثاني - في بيان ان كنه حقيقة الله هل يصح ان يكون معلوما للشرا	٢٢٠
المسئلة الحادية والعشرون - في ان صانع العالم سبحانه وتعالى واحد	٢٢١
المسئلة الثانية والعشرون - في خلق الافعال	٢٢٧
المسئلة الثالثة والعشرون - في انه لا يخرج شئ من العدم الى الوجود	٢٣٧
الانقدرة الله	
المسئلة الرابعة والعشرون - في انه تعالى مرید لجميع الكائنات	٢٤٤
المسئلة الخامسة والعشرون - في ان الحسن والقبح يستان بالشرع	٢٤٦
المسئلة السادسة والعشرون - في انه لا يجوز ان تكون افعال الله واحكامه	٢٤٩
معلة بعة	
المسئلة السابعة والعشرون - في اثبات الجوهر الفرد	٢٥٣
المسئلة الثامنة والعشرون - في حقيقة النفس	٢٦٤
المسئلة التاسعة والعشرون - في اثبات الحلاء	٢٧٠
المسئلة الثلاثون - في المعاد	٢٧٥
الفصل الاول - في اعادة المعدوم	»
الفصل الثاني - في ان ما سوى الله تعالى يحور الصاء عليه	٢٧٩
الفصل الثالث - في ان الحرق والالتيام حائر ان على احرام الهلك	٢٨٢
الفصل الرابع - في ان الله تعالى هن معدم احسام العالم ام لا	٢٨٤
الفصل الخامس - في تفصيل مذهب الناس في المعاد	٢٨٦
الفصل السادس - في المعاد الروحاني	٢٩٥
الفصل السابع - في تفصيل مذهب الثماليين بالمعاد الروحاني والحسابي	٣٠٠

المصامير	الصفحة
المسئلة الحادية والثلاثون - في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم	٣٢
المسئلة الثانية والثلاثون - في عصمة الانبياء عليهم السلام	٣٢٩
المسئلة الثالثة والثلاثون - في ان الملائكة افضل ام الانبياء	٣٦٨
المسئلة الرابعة والثلاثون - في كرامات الاولياء	٣٨٤
المسئلة الخامسة والثلاثون - في احكام الثواب والعقاب	٣٨٨
الفصل الاول - في حكم الثواب والعقاب	»
الفصل الثاني - في ان المكلف العاصي كافر ام لا	٣٨٩
الفصل الثالث - في حكاية ادلة المعتزلة على انقطع بالوعيد	٣٩٣
المسئلة السادسة والثلاثون - في ان وعيد العساق منقطع	٤١٣
المسئلة السابعة والثلاثون - في شناعة نبيا محمد صلى الله عليه وآله وسلم	٤١٩
المسئلة الثامنة والثلاثون - في ان التمسك بالدلائل الاعطية هل يصيد اليقين ام لا	٤٢٣
المسئلة التاسعة والثلاثون - في الامامة	٤٢٦
الفصل الاول - في وجوب الامامة	»
الفصل الثاني - في انه لا يجب ان يكون الامام معصوما	٤٣٣
الفصل الثالث - في ما يصير به الامام اماما	٤٣٧
الفصل الرابع - في اقامة الدلالة على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم او نكر رضى الله عنه	٤٣٩
الفصل الخامس - في ان افضل الناس بعد رسول الله من هو	٤٦٤
المسئلة الاربعون - في صبط المقدمات التي يمكن الرجوع اليها في اثبات المطالب العقلية	٤٧٨

تم الفهرس بعونه تعالى وحسن توفيقه

ترجمة المصنف

هو الامام الكبير العلامة التحرير الاصولي المتكلم الماظر المعسر فخر الدين
الرازي ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين انقرشي التيمي السكري اصله من
طبرستان ولد في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة اربع واربعين وقيل
ثلاث واربعين وخمس مائة بالري وابوه كان خطيبا هناك -

كان شافعي المذهب فاق اهل زمانه في العلوم العقلية والنقلية وخصوصا في الاصول
والمعقولات وعلم الاوائل -

مدحه الامام سراج الدين يوسف بن ابي بكر بن محمد السكاكي الحواري
بقوله -

اعلم علما يقينا ان رب العالمين لوقضى في عالمهم خدمة لاعلميا

احدم الرازي فخر اخدمة العبد سيبا

كان ممدو اشتغاله في العلوم على والده الى ان مات ثم قصد الكمال السماوي
واشتغل عليه مدة ثم عاد الى الري واشتغل على المجد الحلي صاحب مجد بن يحيى
العقبيه احد تلامذه الامام حجة الاسلام ابي حامد العزالي -

ولما طلب المجد الى مراعاة ليدرس بها صححه وقرأ عليه مدة طويلة علم الكلام
والحكمة - وله التصانيف المعيدة في العيون العديدة -

وانشرت تصانيفه في اللاد ودرق فيها سعادة عظيمة بين العباد وهو لول من
اخرع هذا الترتيب في كتبه مما لم يسبق اليه احد - وله في الوعط اليد البيضاء
وكان يعط باللسان العربي والعجمي وكان يلحقه الواحد حال الوعط ويكثر
الكاء وكان يحضر محاسنه بمدينة هراة ارباب المذاهب والمقالات ويسألونه وهو
يحيي كل سائل باحسن الاحوة على اختلاف اصنافهم ومداهمهم -

وكان يحمي إلى مجلسه الأكابر والأمراء والملوك - وكان صاحب وقار وحشمة وممالك وثروة وبرة حسنة وهيئة حميلة أدارك مشي معه نحو ثلاث مائة مشتمل على اختلاف مطالبهم في التفسير والفقه والكلام والاصول والطب وغير ذلك -

ورجع نسبه خلق كثير من الطائفة الكرامية وغيرهم إلى مذهب أهل السنة وكان يلقب بهرة شيخ الاسلام -

ولازم الاسفار وعامل شهاب الدين العوري صاحب عربة في جملة من المال ثم مضى إليه لاستيفائه منه فبالغ في اكرامه والانعام عليه وحصل له من جهته مال طائل وعاد إلى حراسان واتصل بالسلطان محمد المعروف بخرارم شاه فحظي عنده وبالاسي المراتب -

ولما قدم إلى ههنا بالمي الدولة اكراما عظيمًا فاستد ذلك على الكرامية فاجتمع يومًا مع القاضي محمد الدين بن القدوة فتناظر اثم استطال محمدين على ابن القدوة وبال منه وانما به معظم ذلك الكرامية وثاروا من كل ناحية فها مت بينهم فتنة فامر السلطان الحمد بتسكينها -

ودلك في سنة خمس وتسعين وخمس مائة ولم يرل بينه وبين الكرامية السيف الا حرم فيال منهم ويالون منه سا وتكفيرا حتى قيل اهم سموه ثبات من ذلك في السنة المذكورة -

وما قد اكثر من ان تحصر وتعد وفصائله لا تحصى ولا تعد -

وكان له مع ما جمع من العلوم شئ من الكلام المطوم ومن ذلك قوله -

هياة اقدم العقول عقال - واكثر سعي العالمين صلال

فارواحنا في وحشة من حسوما - وحاصل ديانا ادي ووبال

ولم يستعد من محتنا طول عمرنا - سوى ان جمعنا فيه قيل وقال

وكم

وكم من حال قد علت شرفاتها - وجمال مزاياها والحبائل بحال
 وكم قد رأينا من دجال ودولة - فساد واجمعيا مرعفين وبراوا
 وقال أبو عبد الله الحسين الواسطي سمعت نجر الدين مهران يشهد على المبرقع
 كلام عاتب فيه أهل البلد -

المرء ما دام حيا يستهان به ويعظم الرء فيه حين يهتقد
 وذكر نجر الدين في كتابه الموسوم (بتحصيل الحق) انه اشتغل في علم الاصول
 على والده صياد الدين عمرو والده على ابي القاسم سليمان بن ناصر الانصاري وهو
 على امام الحرمين ابي المعالي وهو على الاستاذ ابي اسحاق الاسفرائيني وهو على
 الشيخ ابي الحسن الناهلي وهو على شيخ السنة ابي الحسن علي بن ابي اسمعيل
 الاسعري الناصر لمذهب اهل السنة والجماعة -

واما اشتغاله في فروع المذهب فانه اشتغل عيني والده المذكور والده علي ابي
 محمد الحسين بن مسعود الفراء البعوي وهو على القاضي حسين الروري وهو على
 القفال الروري وهو على ابي رند الروري وهو على ابي اسحاق الروري وهو على
 ابي العباس بن شريح وهو على ابي القاسم الاعمأطي وهو على ابي ابراهيم المري
 وهو على الامام الشافعي المظلي -

ومات مهران يوم الاثنين يوم عيد الفطر في سنة ست وست مائة -
 لخصها هذه الترجمة عن كتاب مرآة الحان لليافعي والطبقات الكبرى لشيخ الدين
 عبد الوهاب السبكي ووفيات الاعيان للقاضي ابن حنبل -



خاتمة الطبع

59346

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل اوثق العرى التمسك بالاصول الدينية والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير البرية وعلى آله العرالميامين واصحابه الناديين همسهم في بصرة الدين - وبعد فقد تم بحمد الله طبع كتاب الاربعين في اصول الدين للإمام العلامة ابي عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي رحمه الله تعالى في علم الكلام وقد اسهب فيه عاية الاسهاب واتى في مباحته بالعجب العجاب واكثر فيه من الايرادات واحاط بها باحسن الحوانات وحكى فيه كثيرا من الحل والمداهب وانتقد المريب منها وحمد الصائب ولا عرو فان لمؤلفه القدح المعلى في العاوم المقلية والعقاية كيف لا وهو العلم الشهير بكثره المؤلفات العروعية والاصولية وقد جمع محاسن دائرة المعارف العثمانية لطبعه اصليين هدى راهورى -

وقد اشرنا اليه بها مش الكتاب بر (ر) ومصرى - وقد اشرنا اليه كذلك بر - بر - بر -

وكلا الاصلين صالح لان يطبع منه الكتاب الا ان الاصل المصرى الغالب عليه صحة الاطاط مع بعض سقط في الحمل والاصل الهدى بالعكس -

وقد اعنى بتصحيحه والمطرية من رفقاء الدائرة - الحفير والحباب الحاج مولانا السيد عبد الله بن احمد العاوى ومولانا السيد محمد عادل القدوسى - والكراسة الاخيرة ترسل الى مولانا العلامة الهام السيد ماطر احسن الكيلاني استاذ المعه بالخامسة العثمانية وعصو محاسن رايته المعارف فكان يراه رؤية متأمل محقق ويتصفح تصفح مسند مدق فحاء بحمد الله على وفق القصد والمراد -

وقد علقنا بها مشه بعض تعليقات استصوبناها والحمد لله كما هو هله -

السيد رين العايدى الموسوى

صدر السبعة الادبية

اصلاح خطا

ارجو حصرات القراء تصحيح الاعلاط الآتية في مواقعها

قل مطالعة الكتاب

١ بيان اغلاط الطبع الواقعة في كتاب الأربعين للنضر الرازي

الخطأ	السطر	الصواب
٦	٣	فيلرم
٨	٢٤	بالاتفاق
١٩	٢	واما
٣٠	٢٣	المؤثر
٢٣	٢٢	الوحويا
٣٤	١٠	الماهية
٤٦	٢٠	لا يقطع
٤٨	٢٢	المؤثر المؤثر
٥١	٤	المقص
٥٢	٩	الماهية
٦١	١٦	فلولا
٧٠	٢٣	واكون
٧٣	٢	لسوا
»	٥ - ٢	فص - وحت
»	٢٣	سوادا
٨٣	١٣	قلأ حد
٨٦	٧	مخصص
٨٩	٣	الوحد
٩٤	٩	لا محتاح

٢ بيان اختلاط الطبع للواتمة في كتاب الأرسين للتخريز

الخط	السطر	الخط	الواي
٩٦	١٩	وهي	هي
١٠٠	٨	الان	الان
»	١٩	هذا	هذه
١٠١	٢٠	وحدات	وحدود
١١٣	٣	احيار	الاحير
١١٦	٨	عليهم	عليه
١١٨	٧	ورد الله التوحيق اولى	اولى
»	٨	• • •	وبالله التوحيق
١٢٣	٢١	والفصل	امعالي
١٢٧	٢	اوادا	واذا
١٣٢	١١	استارام	اسلرام
١٦٢	١٣	يعلال	يال
١٨٥	٩	معتراة	المعرة
١٩١	٣	التحس	التحيم
١٩٢	١٠	محصو صيه	محصو صة
١٩٥	١٢	الدى	الى
١٩٦	١١	أن	لأن
١٩٩	١٥	ن	أن
٢٤١	١١	في بي	في بي

٣ بيان اختلاط الطبع الواقعة في كتاب الاربعين للفخر الرازي

الخط	السطر	الخطأ	الصواب
٢٠٦	٢٤	الاعمى	الاعمى
٢٣٠	١٨	الاختار	الاختيار
٢٣٣	٥	مها	مها
٢٣٦	٢١	على هذا	وعلى هذا
٢٤٦	٥	تأثير	تأثير
٢٤٥	٤	السبه	السبه
٢٤٦	»	مقصي	مقتضي
٢٥٦	١	واحدات	وحدات
٢٦٨	٢٠	العرص	العرص
»	٢١	نصبه	نصبيه
٢٦٩	١٥	المعلوم	العلوم
٢٩٧	٢٤	في امر	من امر
٣٨	٣	العالم	العالم منه ونحن
»	٥	منه ونحن فكدا	فكدا
٣١٤	٦	في	وي
٣١٦	١٩	ان	من ان
٣١٧	١٥	المحرات	المعشرات
٣١٩	١٨	اقم	اقتم
٣٢٤	١٩	احدي	احد

بيان اغلاط الطبع الواقعة في كتاب الاربعين للمعتمد الرازي

السطر	الخطأ	الصواب
٣٢٦	١٠	العد
»	١٢	يجمع
٣٣٧	٢٥	ابتداء وحلقه
٣٣٨	١٤	القصة
»	٢٣	المهي
٣٣٩	١٣	ايياء
»	١٤	السوة
»	١٢	ايضا
٣٤٠	١٥	اما
٣٤٠	٢٣	والمعي ان اسك
٣٤١	١٦	عليه
»	٢٢	ايضا
٣٤٣	٥	الشمس
٣٤٤	١٦	الشبهة
»	٢٤	اما
٣٥٠	١٨	رسولا
٣٨٢	١٨	هده
٣٩٠	١٥	اندرتكم
٤٠٦	١٤	وايضا

٥ . بيان انحلاط الطبع الواقعة في كتاب الاربعين للفخر الرازي

الخطا	السطر	الصواب
٤٠٤	١٢	الله
٤١٠	١٦	دون
٤٢٥	٢٢	الثانية
٤٣٣	٢٠	اقول
٤٤١	١٢	الا
٤٤٣	٥	ان يكون
٤٤٤	١	تكون السبعة
٤٤٥	٢٤	ما روا
٤٤٧	٤	الامة
٤٧٣	١٢	عاليه
٤٧٦	١٨	مخصوص
»	١٩	للا شعريين
٤٨٥	٩	٢٠٠
٤٨٧	١٥	الثان

-- تم بيان الانحلاط الواقعة في كتاب الاربعين

بوجه تعالى وحسن توفيقه

